فريد اسَسَرد

اصول العقائد البارزانية



مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية

Kurdistan Center for Strategic Studies

مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية

مؤسسة ثقافية تأسست في عام ١٩٩٢ تهدف الى الدراسات العلمية في مجالات الامن القومي والسياسة الدولية والاقتصاد والقضايا الاستراتيجية ولا تهدف الى تحقيق مكاسب تجارية.

كل الدراسات التي تصدر عن المركز تعبر عن آراء اصحابها ولا تعبر بالضرورة عن آراء المركز.

Fered1956@yahoo.com

- **فريد اسسرد**
- **اصول العقائد البارزانية**
- **منشورات مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية**
- **السليمانية ٢٠٠٨**
- **رقم الايداع (٥٣٩) لسنة ٢٠٠٨**
- **رقم الايداع في مكتبة المركز: ٥/٥١/٨**

الاهداء

اهدي هذا الكتاب الى روح مصطفى ابراهيم درويش الذي قاسمني هموم العمل السياسي في اواخر الثمانينات وشاركني في اصدار مجلة مركز الدراسات الاستراتيجية في عام ١٩٩٢ والذي يمثل رحيله خسارة لا توصف.

شكر وتقدير

اود ان اسجل شكري وامتناني الفائقين للاشخاص الذين تلطفوا بابداء كل ما في وسعهم من مساعدة لانجاح هذا العمل واخص هنا بعرفاني ومحبتي كلا من :

-الدكتور فرست مرعي اسماعيل، المختص بتاريخ كردستان في العهد الاسلامي، الذي زودني بمجموعة من بحوثه في مضمار التاريخ ساهمت بشكل جذري في تدعيم بعض طروحات الكتاب.

-الاستاذ ايوب بارزاني، المختص بالشؤون البارزانية، الذي تكرم واجاب عن طريق الانترنيت على اسئلتي وقرأ اجزاءً من المخطوطة وابدى ملاحظات قيمة واتاح لي، خلال لقائي به في السليمانية، الاستفادة من معرفته المتخصصة.

-الدكتور عبدالمصور بارزاني، استاذ التاريخ في جامعة السليمانية، الذي قرأ بعض اجزاء المخطوطة وابدى ملاحظات في غاية الدقة ساعدت على تزويد تحليلات الكتاب بايحاءات على قدر عال من الاهمية.

-حسن ياسين، رئيس تحرير فصلية "ملف الاسلام" التي تصدر عن مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، الذي زودني بمصادر احدثت نقلة نوعية في تحليلات الكتاب.

-سرور عبدالرحمن بينجويني، المتخصص في الدراسات الاسلامية، الذي وضع مكتبته الالكترونية في خدمة المؤلف وتجشم عناء تحديد النصوص الضرورية للبحث.

-بروسك ميرگه سوري الذي فتحت معارفه وعلاقاته افاقا رحبة امام البحث للحصول على المزيد من المعلومات.

-الدكتور كيوان آزاد انور، استاذ التاريخ في جامعة السليمانية، الذي تلطف وزود المؤلف بمصادر اغنت البحث.

-الدكتور صباح برزنجي، استاذ الدراسات الاسلامية في جامعة السليمانية، الذي تفضل بتزويد المؤلف بمصادر باللغة الفارسية تركت اثرا كبيرا في تحليلات الكتاب.

-الاستاذ رفيق صالح، مؤسس ومدير مؤسسة ژين لاحياء التراث الوثائقي والصحفي الكردي في السليمانية، الذي تكرم باهداء المؤلف مجموعة من اصدارات المؤسسة ذات الصلة بجوانب من الموضوع ساهمت بشكل كبير في اثراء المعلومات الواردة في البحث.

-سرور عبدالرحمن، مدرس التاريخ في جامعة السليمانية، الذي تكرم باهداء المؤلف مصادر قيمة اغنت على نحو فعال اجزاءً هامة من البحث.

-الآنسة آواز عطا صالح مديرة مكتبة مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية التي لم يقتصر دورها على توفير ما لزم البحث من مصادر من مكتبة المركز، بل تلطفت واجرت اتصالات عدة اثمرت عن توفير ما لم يتيسر توفره من مصادر في مكتبة المركز.

-المكتبة العامة في السليمانية ومكتبة الاوقاف اللتين منحتا المؤلف تسهيلات فعالة للحصول على ما تيسر من مصادر.

-الطاقم الفني في مركز كردستان للدراسات الاستراتيجة الذي تولى تنضيد وتصحيح المخطوطة وتصميم الكتاب وطبعه، وهم كل من دارا محمد ياسين، زياد صابر قادر، آسو سعيد حمەخان، شاناز محمد رؤوف وسروه مصطفى عبدالله.

المحتويات

المقدمة

البارزانيون نتاج عقائدهم. ومن غير الممكن معرفة تاريخهم وفهم طبيعتهم وسلوكهم دون فهم عقائدهم. ان تاريخهم يبدأ من التكية، المركز الديني الذي منح البارزانيين هوية خاصة واحساسا واعيا بالذات.

وعلى العكس تماما مما هو معروف عنهم، لا يشكل البارزانيون قبيلة ولم يعرف نظامهم الاقتصادي اي نوع من الاقطاع. لكن ليس ثمة شك في انهم يشكلون اتحادا قبليا يضم فروعا من قبيلة زيبار. ومنذ الانفصال التاريخي عن قبيلة زيبار، اقام البارزانيون نظاما رعت شؤونه العامة زعامة دينية. وفي حين ادى تراكم الثروة في مشيخات نهري وسورجي وبرادوست الى تحول زعاماتها الدينية الى ارستقراطيات دينية-زراعية، لم تظهر بين البارزانيين حتى زوال مشيختهم في عام ١٩٦٩ اية زعامة ارستقراطية دينية-زراعية.

وبالعزيمة التي تحلت بها سلالة الشيوخ البارزانيين وبشيء من حسن الطالع، اوجدت التكية البارزانية بنيات ايديولوجية قوامها نظام مؤسس على قيم العدالة وحياة التعاون. اعتبرت التكية ان التجربة الروحية تتجاوز التجربة الدينية العادية وتوفر ما من شأنه النفاذ الى عمق المعاني والدلالات الواردة في النصوص المقدسة وكشف معنى الوجود. واذا كان الاطار الذي وضعت فيه التكية عقائدها قد رسم حدودا لعلاقات البارزانيين مع محيطهم، فأن ذلك اضفى طابع المتانة والتماسك على حياتهم الداخلية.

لا شك ان العقائد البارزانية تتسم بالبساطة لكن حرصها الشديد على التكتم جعل التحري عن بنياتها وتقصي جذورها امرا شائكا. وبسبب هذه الصعوبات، فقد استغرق هذا البحث سبع سنوات.

يقدم هذا الكتاب تصورا حول اصول العقائد البارزانية ويضع امام القاريء نظرية حول هذا الموضوع. وكما هو معلوم، فأن النظرية تشكل طريقا الى الحقيقة. وهذا الكتاب معني بشكل خاص بالوصول الى الحقيقة.

لقد ساهم حدثان في تفعيل العقائد البارزانية وتعاظم دور التكية في الحياة العامة للبارزانيين. الحدث الاول هو الهزيمة التي مني بها البارزانيون في الحرب ضد البرواريين والاشوريين في زمن يقع في اغلب تقدير بين ١٨٢٠و ١٨٣٠. هذه الحرب لم يكن للتكية اي دور فيها ونجم عنها ابادة ممثلي الارستقراطية الزراعية

في بارزان، الامر الذي مهد الطريق لتولي التكية زمام الامور. ابتداءً من ذلك، توفرت ظروف صارت فيها التكية مهيأة لتنفيذ مشروعها. اما الحدث الثاني فهو الهزيمة التي لحقت بالشيخ عبيدالله نهري في حربه ضد ايران في عام ١٨٨٠. ولم يقف الامر عند حد الهزيمة العسكرية فحسب، بل تعداه الى نفي الشيخ عبيدالله واسرته الى الحجاز وزوال سلطة مشيخة نهري. بعد تلك الهزيمة، وبسبب الفراغ الذي نشأ بزوال سلطة نهري، تطلعت بارزان في عهد الشيخ محمد الى ممارسة دور اكبر في الحياة العامة.

اذا كانت هذه الاحداث قد شكلت الظروف الموضوعية لبروز بارزان، فأن من غير المنصف عدم ترك اي هامش لدور العقائد في بروز البارزانيين كعامل مؤثر في المنطقة لأنه لولا متانة البنيات الايديولوجية للعقائد البارزانية لما كان ممكنا ان يتاح لبارزان اخضاع الاحداث لمصلحتها.

ان الكشف عن ماضي العقائد وجذورها عمل شائك لأن دراسة الجذور تتطلب التوغل في ماض سحيق حافل بالتصورات والرؤى والعقائد والنظريات. وكما هو معلوم فأن كل العقائد الدينية والسياسية والاجتماعية نتاج تاريخ طويل من التطور الفكري. ولما كان من غير الممكن على وجه الاطلاق تحديد واكتشاف كل محطات التطور الفكري لأية عقيدة بدقة متناهية، يكون من شأن اللجوء الى التحليل ان يترك اثرا ايجابيا على ربط المحطات التاريخية الهامة وتدعيم الرؤى الفكرية بمصادر متجددة من المعرفة.

هذا البحث ذهب ابعد من ذلك، اذ لم يكتف بالتحليل بل اعتمد كذلك على المقارنة بين العقائد. هذا الاسلوب المرتكز على التحليل النقدي، وفر موادا اخرى دعمت تحري السيرورة التاريخية لتطور العقائد وكشفت عن جوانب الاتفاق والاختلاف. استنادا على ذلك، فأنه ابتداءً من الفصل الثاني ترتدي الدراسة رداء الدراسة التحليلية المقارنة.

ليس من شك في ان الهدف الاساسي للبحث هو دراسة اصول العقائد البارزانية. لكن البحث مال، تحت تأثير اسلوب التحليل المقارن، الى طرح رؤية نقدية لأصول مجموعة من العقائد والظواهر الدينية التي تجمعها صلة، قوية او ضعيفة، بالعقائد البارزانية.

السليمانية
٢٠٠٨/٢/٢٩

الفصل الاول

الاصول

ان الافتراض الاساسي في هذا الفصل هو ان للعقائد البارزانية اصلان: اصل اسماعيلي واصل تصوفي. والافتراض اللاحق هو انه حدث في النهاية اندماج بين هذين الاصلين ترك اثارا كبيرة على البنية الايديولوجية للعقائد البارزانية.

يشكل الاسماعيليون جماعة مسلمة شيعية ظهرت في العراق في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي واوجدت انشطتهم حركة دينية فعالة. لقد استطاعت هذه الجماعة ان تطور عقائدها وتقدم رؤية جديدة للحياة تختلف من حيث الجوهر عن الرؤية العادية. على الرغم من المقومات الشيعية لبنياتهم الايديولوجية الاصلية، تمكنت الحركة الاسماعيلية من الابتعاد عن جذورها الفكرية الشيعية الى حد كبير واقامت نظاما ايديولوجيا قوامه دمج الدين بالفلسفة واستطاعت في فورة نشاطها تقديم مساهمات هامة في الفكر والثقافة والفلسفة الاسلامية.

ان قوام البنية الفلسفية للاسماعيلية يعتمد على عاملين اساسيين هما تأويل باطن النصوص المقدسة واعادة شرح فلسفة الافلاطونية الحديثة. وعلى الصعيد السايكولوجي ادى تجنب اعتبار الدين مجرد ظاهرة اجتماعية الى تعميق التجربة الروحية واعتبارها اساس المعرفة الدينية.

ومن خلال اندماجها بالسياسة والفلسفة، ضخت الحركة الاسماعيلية مجموعة من الاراء اكتسبت طابعا مضادا للدولة باعتبارها تفتقد الى الشرعية الدينية ومضادا لنظامها الاقتصادي الاقطاعي. هكذا، تحولت الاسماعيلية الى اداة لردع الارستقراطية الزراعية وكان من الطبيعي ان تعمل فلسفتها السياسية على انتاج اطار لوعي طبقي بدائي. وفي الاماكن التي بسط الاسماعيليون سيطرتهم عليها، قام النظام الاقتصادي على اساس انتزاع الارض من الارستقراطية الزراعية وتوزيعها على الفلاحين. وعلى الرغم من ان رؤيتهم للنظام الاقطاعي لم تكن واضحة بالشكل المطلوب، فأن التجربة التي حققوها بأزالة سلطة الارستقراطية الزراعية وتجزئة الوحدات الزراعية الكبيرة تعطي انطباعا برغبتهم

في ايجاد حل مناسب لمشكلة الارض، وبذلك فأن حركتهم تبرز في التاريخ الاسلامي بأعتبارها الوحيدة التي قام مشروعها على توزيع الارض على الفلاحين وانشاء نظام للتشارك الجماعي. هذه الاراء، وآراء اخرى، انتقلت الى الحركة البارزانية التي قادت في القرن التاسع عشر كفاح الفلاحين ضد الارستقراطية الزراعية.

في المراحل اللاحقة تسبب عاملان في تقارب الحركة الاسماعيلية والحركة الصوفية. العامل الاول هو اتفاق الحركتين على عدم الاكتفاء بتأويل ظاهر النصوص المقدسة واعتمادهما على تأويل اعمق يتجاوز الظاهر الى باطن النصوص. اما العامل الاخر فهو التأثير الفعال للافلاطونية الحديثة على كلا الحركتين، لدرجة ان النشاط العام لكليهما لم ينفك يشدد على تمتين بنياتها الفلسفية وتكريس الرؤى الايديولوجية. في النهاية، وبالتحديد بعد الغزو المغولي، اندمجت الحركتان واعادت انتاج نفسها في شكل جديد يتناسب اكثر مع الظروف.

المبحث الاول

الاصول الاسماعيلية

يفصل تاريخ طويل بين ظهور الاسماعيليين وظهور البارزانيين. ظهر الاسماعيليون في القرن الثامن الميلادي واستطاعوا طوال خمسة قرون تقريبا تشكيل بنيات ايديولوجية صلبة وضخ قيم جديدة الى التراث الفكري للاسلام وتركوا اثارا عميقة على البنيات الدينية-الفلسفية التي ظهرت بعدهم. لقد ظهرت الاسماعيلية اول الامر كحركة شيعية عادية، ثم ابتعدت تدريجيا عن جذورها الشيعية وتحولت تحت وطأة الفلسفة اليونانية الى عقيدة فلسفية. وبالقدر الذي اثرت فيه الفلسفة اليونانية على العقيدة الاسماعيلية، نقلت الاسماعيلية تأثيرات الفلسفة اليونانية الى العقائد التي تأثرت بها بشكل مباشر او غير مباشر.

ومن شأن تحليل البنيات الايديولوجية للعقائد البارزانية ان يكشف عن جذور اسماعيلية واضحة. ولا ريب ان عملية استكشاف الجذور الاسماعيلية في العقائد البارزانية لا يستقيم دون تحليل البنيات الايديولوجية للعقائد الاسماعيلية وتطورها على امتداد مرحلة طويلة من التاريخ.

تشكلت الجماعة الاسماعيلية في القرن الثاني الهجري. وعلى الرغم من ان جميع المصادر، بما فيها المصادر الاسماعيلية ذاتها، ترجع جذور هذه الجماعة الى حادثة تتعلق بموت اسماعيل، الوريث المرتقب للامام الشيعي السادس جعفر الصادق، اذ كان يفترض ان يخلف اباه ويصبح الامام الشيعي السابع المعترف به في السلسلة الامامية الاثني عشرية، فأن جذور الطروحات التي عمل ناشطو الجماعة على نشرها بين المسلمين، وهي الطروحات التي اعطت للجماعة بنية فلسفية قوية، تعود الى اسباب اكثر عمقا بلا شك. وقد شكلت الاسماعيلية في خضم تطورها ايديولوجية سياسية-اجتماعية قوامها دمج الدين بالفلسفة.

تقوم الفكرة الاساسية في الاسلام، مثلما هي الحال في المسيحية، على مبدأ ابقاء الدين خارج سلطة الفلسفة ومنفصلا عنها. ويكشف اي جهد لدمج الدين بالفلسفة عن مسعى للخروج من الاطر التقليدية العامة للدين والاستناد على بنيات ايديولوجية مقدسة جديدة. وبالنسبة للاتجاهات التي اعتادت على النظر الى الدين كبنية غير قابلة للتعديل، شكلت الاسماعيلية ما من شأنه ان ينظر اليه بريبة واعتباره وليد مساع لمجموعات غير مسلمة لابعاد المسلمين عن الشريعة[1]. لكن ذلك غير صحيح اطلاقا لأن الاسماعيلية نشأت من داخل الاسلام وسعت الى تطويره بوسائل غير مألوفة عن طريق تشكيل هيكلية ايديولوجية- اجتماعية خاصة ودمج الدين بالفلسفة على نحو منظم.

ان اسهام الحركة الاسماعيلية في التراث الاسلامي مسألة لا يرقى اليها شك. ومن الواضح ان هذه الحركة تركت تراثا ادبيا غنيا يجسد نظرة متطورة الى فلسفة الحكم ودور الايديولوجيا الاجتماعية في تحقيق المساواة.

بلغت الحركة الاسماعيلية اوج نجاحاتها بقيام الدولة الفاطمية في شمال افريقيا في بداية القرن العاشر. وفي القرن الفاطمي الاول الذي يطلق عليه لويس ماسينيون اسم القرن الاسماعيلي للاسلام[2]، ضخ الاسماعيليون تحت وطأة الحماس الارثوذوكسي المتدفق مجموعة من الادبيات السياسية-الفلسفية كتعبير عن التطلعات التاريخية للحركة ابرزها على وجه الاطلاق رسائل اخوان الصفا واسهامات في تأويل النصوص المقدسة وصياغة لاهوت يختلف عن اللاهوت التقليدي.

ان الفضل في صياغة البنية الفقهية للاسماعيلية يعود بالدرجة الاساسية الى جهود القاضي ابو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور التميمي المعروف اختصارا بأسم القاضي النعمان. يعطي الاطار الفقهي للاسماعيلية بالطريقة التي صاغ بنيتها القاضي النعمان، بناءً على تكليف رسمي من الخليفة المعز الفاطمي، مفهوما جديدا للاهوت بشكله الاسماعيلي. وقد جمع القاضي النعمان تلك

---

[1] عبدالله ناصرى طاهرى، مقدمه‌اى بر انديشه سياسى اسماعيليه، خانه انديشه جوان، تهران، ١٣٧٩، ص٩.

[2] الدكتور فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الاسماعيليين، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ٢٠٠١، ص ١٣.

الطروحات التي حازت على مباركة الخليفة المعز في كتابين هما "كتاب الايضاح" و "دعائم الاسلام".

تبدو العقيدة الاسماعيلية في بعض اهم عقائدها قريبة جدا من الفلسفة الغنوصية. ان مبدأها القاضي بأن الله لم يخلق العالم خلقا مباشرا وانما ابدع العقل الكلي او العقل الاولي بعمل يعبر عن الارادة الربانية وان العقل الكلي محل لجميع الصفات الالهية وانه يمثل الاله في مظاهره الخارجية، يقترب كثيرا من المبدأ الغنوصي الذي يرى ان عالم المادة ليس من صنع الله انما من صنع اله ادنى وان الاله الذي فرض الطقوس والشعائر المقدسة ليس الله انما الاله الادنى. ان ما يعرف في اليونانية بأسم ديميرج Demiourgos اي الاله الصانع، الادنى، الذي خلق الانسان وعالم المادة، يقابله في العقيدة الاسماعيلية العقل الكلي. وترى دائرة المعارف الاسلامية ان العقل الكلي اصبح الاله الحقيقي عند الاسماعيلية[٣]. يلفت النظر هنا ان المعتقدات الغنوصية امتزجت بالاسماعيلية بوسائل شتى وظهرت في ادبيات متفرقة. ويدل تقديس الاسماعيليين النزاريين في بلاد ما وراء نهر جيحون لكتاب مجهول المؤلف يحمل عنوان "ام القرى" ويتضمن معتقدات عديدة لغلاة الشيعة واتجاهات غنوصية ومانوية، على انفتاح الاسماعيلية الواسع على الثقافات والفلسفات غير الاسلامية[٤].

ولا مراء ان دخول هذه العقائد الى الاسماعيلية جعل منها عقيدة دينية ثنوية تقول بوجود اصلين للوجود وسيرورة الزمن والتاريخ. لكن هذه العقائد لم تكن بارزة بشكل يجعلها خارج الاطار العام للاهوت الاسلامي وفي النهاية فأن ايا منها لم يخرج عن السيطرة. وفي الواقع اتخذت كل تلك العقائد طابعا جعلها منسجمة بالظاهر مع المباديء العامة المعروفة في اللاهوت الاسلامي.

ترى الاسماعيلية ان مظهر العقل الكلي في هذا العالم يتمثل في "الناطقين" الذين يحل فيهم العقل الكلي وبذلك يتحولون الى انبياء او الائمة الذين يخلفونهم وعددهم سبعة وان الدورة الزمنية لكل منهم هي الف سنة وان لكل ناطق وصي يدعى "الاساس" مهمته تأويل النصوص المقدسة التي تنزل على الانبياء. انكر

---

[٣] دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الثاني، ترجمة احمد الشنتناوي واخرون، دار المعرفة، بيروت، ١٩٣٣، ص ١٩٣.

[٤] عبدالله ناصری طاهری، مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی اسماعیلیه، ص ١٦.

الاسماعيليون صفات الله وروجوا لما معناه ان الله كائن غير قابل للادراك وان العقل البشري قاصر عن ادراك كنهه. وعلى الرغم من ان هذه الافكار تستند على تعاليم اسلامية تقليدية عامة، فأن الاسماعيليين طوروها الى الحد الذي قدموا فيه تبريرا لالغاء الطقوس المقدسة، مثل الصلاة، لأنه طالما كان الله غير قابل للادراك فأن الصلاة تؤدى لا لله الذي لا يدرك انما لمظاهره الخارجية، اي للعقل الكلي[5]. ومهما حاول الانسان معرفة ذات الله، فأن هذه المعرفة تظل محدودة وبسبب هذا تصبح الصلاة، كوسيلة للتقرب من الخالق، غير ذي جدوى. واعطى هذا التصور تبريرا لانتفاء الحاجة الى اداء اية طقوس مقدسة طالما انها لا تكون لله انما لمظاهره الخارجية. ومهما بدت هذه الطروحات معنية بالخوض في تفاصيل الاسرار الربانية، فأن الاسماعيليين قصدوا منها ان يبلغ تعظيم الله ارقى درجاته وان تظل ذات الله مصونة.

ويكشف تحليل البنيات الايديولوجية للاسماعيلية ان رفع التكاليف يشكل نقطة جوهرية فيها. وترتدي هذه النقطة رداءاً فلسفيا وفي اقرارها تغليب للجانب الفلسفي على الجانب الديني وهي فوق هذا معقدة. ومن الواضح ان هذه الفكرة لم تروج دفعة واحدة، بل على مراحل. ويعكس رفع التكاليف مدى تأثير الفلسفة اليونانية على الاسماعيلية ويظهر في الوقت نفسه المدى الذي وصلت اليه الاسماعيلية في اعتبار نفسها ممثلة للشرعية الدينية، لدرجة انها اقدمت بثقة متناهية على تعديل بعض جوانب العقيدة الدينية.

ان علاقة الاسماعيلية بمسألة رفع التكاليف الدينية يعبر عن موقف فلسفي اكثر مما يعبر عن موقف صوفي. واذا كان موقف الاسماعيلية من هذه النقطة سيمتزج في النهاية مع موقف الصوفية فذاك لأن هذه النقطة تشكل نقطة توافق بين الجانبين. وهذه النقطة ونقاط اخرى ستمهد في المستقبل لمزيد من التقارب بين الاسماعيلية والصوفية. وفي تقدير الاسماعيلية، ان رفع التكاليف الدينية هو في جوهره شرعنة لموقفها من الشريعة. وفي تحليلها، ان الشريعة تقيد قدرات الانسان وتخضعه لعوامل تعيق معرفة الله بشكل مباشر. لذلك فأن محاولة رفع التكاليف الدينية من وجهة النظر هذه تبدو كمحاولة لتوفير متطلبات معرفة الله والاتصال

[5] دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الثاني، ص ١٩٣.

به دون المرور بمحطة الشريعة. وعلى الرغم من ان لهذه المسألة جانب تصوفي فأن الجانب الفلسفي هو المسيطر.

وتكتسب مسألة رفع التكاليف الدينية قيمة تاريخية لأن هذه النقطة تميز البنيات الفلسفية-الصوفية للاسماعيلية عن بنيات غيرها من المذاهب والعقائد. وتبرز القيمة التاريخية لهذه النقطة في ان كل المذاهب والعقائد التي قلدت الاسماعيلية في رفع التكاليف الدينية، ومنها العقائد البارزانية، اعطت دليلا قويا على صلتها بالعقيدة الاسماعيلية (انظر: مرحلة المكاشفة). وبأستثناء فرقتين هي الحركة الخرمية الايرانية التي كان ارتباطها بالتراث الاسلامي ضعيفا جدا والطرق الصوفية التي رفعت من شأن الحياة الروحية واحتقرت ملذات العالم المادي، لا يحتوي تاريخ الاسلام الفكري على حركة غير الحركة الاسماعيلية دعمت مطالب رفع التكاليف الدينية.

في هذا الشأن، يرتبط رفع التكاليف الدينية بمرحلة تعرف في لغة الاسماعيليين بأسم دور الكشف. وللتوضيح، فأن الاسماعيلية روجت لدورين: دور الستر ودور الكشف. والتباين واضح بين الدورين. فدور الستر هو الدور الذي لا يوفر فرصة للاسماعيليين للكشف عن عقائدهم وهو في الغالب الاعم دور التقية. والسبب الذي يقف وراء عدم الافصاح عن العقائد هو الخوف من الاضطهاد او التوجس من تحالف الخصوم ضدهم. اما دور الكشف فهو الدور الذي لا يكون ضروريا اخفاء العقائد فيه وذلك لأن الخصوم لن يكونوا فيه قادرين على اضطهاد الاسماعيليين ويشتد فيه ساعد الحركة الاسماعيلية لدرجة انه لا يعتريها اي خوف من مواجهة خصومها.

ان رفع التكاليف الدينية لا يقترن بدور الستر لأن الافصاح عن رفع التكاليف في هذا الدور يورط الحركة في مشاكل كثيرة ويمنح الخصوم مبررات كافية لأتخاذ اجراءات معادية للاسماعيليين. اما في عهد الكشف فأن المسألة تبدو عادية جدا لأنه لن يكون هنالك اضطهاد. وعلى تقدير المرشد الديني يتوقف قرار المكاشفة. وترسم العقيدة الاسماعيلية صورة مثالية للغاية لدور الكشف، وهو الذي يعيش فيه الاتباع في مجتمع مثالي لا حقد فيه ولا بغضاء وتنهال فيه البركات الربانية عليهم فتثمر زراعتهم ويزداد علمهم ويكف عنهم شر حيوانات البراري. وهنا يكون رفع التكاليف شيئا اشبه بالمكافأة. ويتضمن مخطوط لكاتب مجهول عنوانه

"مسائل في الحقائق وجواباتها" حققه وصححه ونشره المستشرق الالماني رودلف شتروطمان تعاليم في غاية المثالية لمجتمع دور الكشف الذي تحط فيه التكاليف عن الاتباع بحيث لا يكونوا مجبرين على اداء الصلاة والزكاة والحج والصوم والجهاد ولايصبح للجنس في ذلك المجتمع اي معنى اذ لا يطأ الرجال نساءهم الا في السنة مرة واحدة طلبا لحفظ النسل لا غير[٦].

توضح الاسماعيلية ان الشريعة تظل قائمة في دور الكشف وانها لن تزول كلها، اما ما يزول منها فهو التكاليف فحسب[٧]. يفهم من هذا ان الاسماعيلية على الرغم من ترويجها لنسخ التكاليف، لم تروج لمجتمع بلا شريعة لكنها رأت ان الشريعة غير خالدة وان مصلحة البشر متى ما تطلبت تعديلها فأنه يتم ذلك دون ابطاء.

وفي حين اعتبر بعض المفكرين الاسماعيليين ان الشريعة باقية لكنها قابلة للتعديل، ذهب اخرون، بينهم النسفي على سبيل المثال، ابعد من ذلك ورأوا ان الدور السابع من التاريخ الديني سيكون عصرا بلا شريعة دينية. ويتضمن هذا التصور ما معناه انه في دور الكشف الكامل، اي ما يتفق الاسماعيليون على تسميته بالدور السابع، حيث يتحقق فيه الانتصار الكامل للاسماعيلية، لن تكون هناك اية شريعة دينية لأن حياة الناس لن تكون بحاجة اليها. وبهذا المعنى فأن الاسماعيلية ستنسخ كل الشرائع الموجودة وتقوم برعاية الحياة الجديدة بلا شريعة. ويتبدى هذا الفهم من خلال التمعن في تسلسل الادوار السبعة للشرائع حيث يكون فيه الدور السادس هو دور الاسلام الذي يسبق اخر دور في التاريخ الديني للبشرية[٨].

تتضمن الرؤية الكونية (الكوزمولوجية) للاسماعيليين قدرا كبيرا من العقائد القرآنية ولكن بشكل اكثر توغلا في التفاصيل الدقيقة التي لم يرد لها ذكر واضح في النصوص الاسلامية المقدسة. وتختلف عقائد الاسماعيليين الاوائل كثيرا عن عقائد الاسماعيليين اللاحقين لأن الاسماعيلية شهدت عملية طويلة من التطور

---

[٦] رودلف شتروطمان (المحقق)، اربعة كتب اسماعيلية، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٦، ص ١٦-١٧.

[٧] نفس المصدر، ص ٩٧.

[٨] الدكتور فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الاسماعيليين، المصدر السابق، ص ١٠٧.

اوصلتها الى ما انتهت اليه في النهاية وجعلها ذلك تبدو مختلفة في عقائدها من مرحلة الى اخرى ومن مكان الى اخر.

خلصت الاسماعيلية الى الترويج لعقائد لم تلتزم بشكل كامل بالمألوف من العقائد العامة واحتفظت لنفسها بهامش من الحرية الفكرية جعلها في وضع صارت فيه مؤهلة لصياغة تصورات اعطت للمفاهيم التقليدية معنى جديدا. وفي الاطار العام للاسلام طرح الاسماعيليون تأويلات للنصوص المقدسة مغلفة بطابع فلسفي وسعوا الى اقامة توازن بين جوهر النصوص المقدسة وبين المتطلبات المادية للمنطق العقلي. وقد روجوا على نطاق واسع لمفهومهم الخاص عن حياة ما بعد الموت واعتبرت بعض ادبياتهم ان الفردوس والنعيم، المذكوران في النصوص المقدسة، يختلفان عما هما عليه في الحقيقة وفي عرفهم ان الجنة والجحيم ليسا جسمانيين وان الجنة ترمز للعقل بينما يرمز الجحيم الى الجهالة[9]. وعبر عن ذلك الفيلسوف ابن عربي بقوله "الامية عندنا لا تنافي حفظ القرآن ولا حفظ الاخبار النبوية ولكن الامية عندنا من لم يتصرف بنظره الفكري وحكمه العقلي في استخراج ما تحوي عليه من المعاني والاسرار وما تعطيه من الادلة العقلية"[10]. يعني ذلك ان الاسماعيلية ساوت بين الوصول الى الحقائق المطلقة التي تتيح معرفة الاسرار الربانية وبين الجنة ورأت ان عدم ادراك الحقائق المطلقة لا يختلف في شيء عن الجهالة.

سرت هذه الفكرة على الموقف في قضايا اخرى. فلم يروج الاسماعيليون للقيامة بمفهومها التقليدي ورأوا ان النشور بمعناه الديني لا يتضمن العودة المادية الى الحياة انما يتضمن فقط عودة روحية. وساعد على ترويجهم لهذه الفكرة ان النصوص المقدسة لم تحسم هذا الموضوع بشكل جذري وتركت هامشا سمح بظهور تصورات حوله. وتعطينا مجموعة اشعار ناصر خسرو حول البعث تصورا واضحا لنفور الاسماعيليين من الفكرة القائلة ان الاموات سيعودون باجسادهم الى الحياة من جديد في يوم القيامة. وفكك الاسماعيليون المفهوم التقليدي للملذات الحسية في القيامة ومالوا الى تصورات غلبت عليها الطهارة الروحية. خلص

---

[9] عباس قدياني، تاريخ اديان ومذاهب در ايران، انتشارات انيس، تهران، ١٣٧٤، ص٢٧٢.

[10] ابن عربي، الفتوحات المكية في معرفة الاسرار المالكية والملكية، الجزء الثاني، دار الكتب العربية، القاهرة، ١٣٢٩ هـ، ص ٦٤٤.

الاسماعيليون الى انكار اية ملذات حسية للمؤمنين في القيامة واعتقدوا ان مبدأ الحصول على الملذات الحسية كثواب علىالتقوى الدينية في الحياة المادية لا ينسجم مع مبدأ النقاء الروحي وسمو التعاليم المقدسة. اما مشكلة النصوص التي وعدت المؤمنين بالملذات الحسية في حياة ما بعد الموت فقد حلها بعض مفكري الاسماعيلية بالدعوة الى ان الغرض منها كان حث المؤمنين على الطاعة. واستنتجت بعض الكتابات انه لما لم تكن هناك اجسام مادية في حياة ما بعد الموت، فمن المنطقي انه لن تكون هناك ملذات او عذابات حسية[١١] .

هذا العرض للمعتقدات الاسماعيلية يفضي الى ملاحظة جانب مهم من عقائد الاسماعيليين وهو اجلالهم للعقل وتغليبهم الجانب الروحي للعقائد على الجانب المادي والترويج لما مفاده ان الايمان عن رضى وقناعة هو الهدف الرئيسي للحياة الدينية لأن الايمان الحقيقي ليس الا وليد العقل الذي هو التعبير المنطقي عن ادراك الحقيقة المطلقة. ويبدو ذلك واضحا في ادبيات القاضي النعمان وناصر خسرو واخوان الصفا وآخرين.

ان تأثير الفلسفة اليونانية على الاسماعيلية واضح جلي. تجدر الاشارة الى ان اول تلاقح بين الفلسفة اليونانية والفلسفات الشرقية حصل في كردستان الشمالية، وبالتحديد في مدينة اورفة (الرها القديمة)، عندما تأسست مدرسة اورفة الفلسفية وبدأ السريان، المتضلعون في اللغة اليونانية، يترجمون اثار الفلسفة اليونانية الى السريانية. واذا كان الامبراطور البيزنطي زينون قد اقفل تلك المدرسة في عام ٤٨٩ فذاك لأنه حاول تحجيم تأثيرات مدرسة اورفة التي اعتبر انها تميل اكثر الى النسطورية. ولم يفده ذلك في شيء اذ ان السريان اسسوا مدرسة جديدة في نصيبين اصبحت فيما بعد مركزا لاهوتيا وفلسفيا مهما. وعندما اغلق الامبراطور البيزنطي جوستنيان مدرسة اثينا في عام ٥٢٩ غادر سبعة من فلاسفتها الافلوطينيين الى ايران. هنا اظهر الفرس موهبة فائقة في فن استثمار معارف السريان. يشهد على ذلك ان مدينة جنديسابور التي انشأها الملك الساساني نوشيروان في القرن السادس الميلادي كان اغلب اساتذتها من

---

[١١] مارشال گ.س. هاجسن، فرقه اسماعيليه، ترجمه فريدون بدره‌ای، چاپ چهارم، شركت انتشارات علمیو فرهنگی، تهران، ١٣٧٨، ص ٣٣ (گفتار مترجم).

السريان[12]. يكشف ذلك ان التلاقح الحاصل في اورفة بين الفلسفة اليونانية والفلسفات الشرقية تطور لاحقا وترك اثارا كبيرة على البنية الفلسفية في ايران. وفي هذا الاطار، فأنه بعد سقوط الدولة الساسانية على يد العرب المسلمين وتحول ايران الى الاسلام، وجدت في ايران بنية فلسفية قوية امتزجت فيها الفلسفة اليونانية بالفلسفات الشرقية ووفرت ارضية مناسبة لحدوث تلاقح اولي بين الفلسفة اليونانية والعقائد الاسلامية. ونتج عن ذلك ان المسلمين مالوا الى التعرف اكثر على الفلسفة اليونانية وبالنظر لجهلهم باللغة اليونانية فقد حذوا حذو الفرس وشجعوا المترجمين السريان على ترجمة الاثار الفلسفية اليونانية الى اللغة العربية.

وفي هذا الشأن تشكل نظرية الفيض الافلاطونية مفتاحا لفهم كل تأثير للفلسفة اليونانية على العقائد الاسلامية لأنه من بين كل النظريات الفلسفية اليونانية، لا توجد نظرية اثرت في العقائد الاسلامية مثلما اثرت نظرية الفيض الافلاطونية. ومما هو مدعاة للتأمل ان التأثير الفلسفي اليوناني في الاسماعيلية بدأ بنظرية الفيض. وهذه النظرية هي نفسها التي بنت عليها جماعة اخوان الصفا السرية بنيتها الفلسفية[13]. هكذا، فأن كلا من الحركة الاسماعيلية وجماعة اخوان الصفا واكثر الفرق الصوفية تتشارك في ان اداتها لتعزيز مادتها الذاتية الفلسفية هي نظرية الفيض.

ومن الناحية الفلسفية تتأتى فعالية الحركة الاسماعيلية من كونها استطاعت بنجاح مزج الافلاطونية الحديثة بالفيثاغورية الحديثة. ومن الواضح ان الافلاطونية الحديثة هي في جوهرها امثل تعبير عن تمازج الثقافات الشرقية والفلسفة اليونانية. ان افلوطين (٢٠٤-٢٧٠) مؤسس الافلاطونية الحديثة، ولد في مصر وتعلم في الاسكندرية واقام فلسفته على اساس التوفيق بين الفلسفة والدين. وهذا الهدف هو بالضبط ما عملت الاسماعيلية على تحقيقه. وبمرافقته الامبراطور جورديان الثالث في حملته على ايران، اطلع افلوطين بشكل اعمق على

---

[12] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، الطبعة الثانية، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ١٩٩٨، ص ٥٦.

[13] جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الاسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، دار الرائد العربي، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٢١٣.

الثقافة الايرانية. وبعد اغتيال الامبراطور على يد جنوده، توجه الى حران في كردستان الشمالية واقام فيها عشر سنوات. وعلى يد تلميذه فرفوريوس الصوري امتزجت اراؤه بآراء فيثاغورس اليوناني[١٤]. ويغلب الظن ان انتشار الافلاطونية الحديثة على نطاق واسع في سوريا لعب دورا كبيرا في تسهيل دخولها الى البنيات الفلسفية للاسماعيليين. ويعكس تدريس كتاب جمهورية افلاطون في المدارس الايديولوجية الاسماعيلية مدى التزام الاسماعيليين بمضامينه[١٥]. ان النجاحات الباهرة للاسماعيليين في تشكيل الخلايا في اماكن كثيرة، تحققت بفضل صلابة التعاليم الواردة في جمهورية افلاطون. ولكن لا يمكن قطعا نسيان ان جانبا كبيرا من تلك النجاحات يدين لقدرة الاسماعيليين المنقطعة النظير على تعديل بعض تلك التعاليم بحيث يفهمها الناس بيسر ولا تخرج عن الاطار العام للتصورات الاسلامية.

حققت الاسماعيلية انتشارا افقيا لعقائدها وجرى النظر الى مسألة تطوير العقائد من زاوية ربط المفاهيم الايديولوجية بالاصلاحات الاجتماعية. لكن الاسماعيلية لم تروج لأسلوب عمل محدد وتركت استخدام التكتيكات الملائمة للاقاليم حسب ظروفها وحسب متطلباتها السياسية. وفي كل الاحوال، ظلت الايديولوجيا اقوى الادوات لتعزيز العقائد الاسماعيلية ونشرها. وقد طغت الايديولوجيا على تصرفات كل الفرق الاسماعيلية، حتى في الظروف التي ضعفت فيها القيادة المركزية. وعززت الايديولوجيا الشعور بالتماسك وتوفير فرص مناسبة لحل الخلافات الناشئة عن النزاعات الداخلية. ولم يعرقل تطبيق التعاليم العامة ابتداع اساليب عمل جديدة تنسجم مع البيئات المحلية.

ففي جنوب العراق حيث عاش الفلاحون في فقر مدقع وحيث اشتد الصراع الطبقي بين الفلاحين والارستقراطية الزراعية، اعطت الاسماعيلية للثورة معنى مقدسا وربطت بين مسألة الارض بأعتبارها اداة الانتاج وبين المتطلبات الايديولوجية. وتشكل الحركة الاسماعيلية القرمطية في جنوب العراق مثالا على امكانية الترويج للثورة عن طريق الايديولوجيا.

---

[١٤] محمد عبدالحميد الحمد، اخوان الصفا والتوحيد العلوي، الرقة، ١٩٩٨، ص ١١٦.

[١٥] عارف تامر، اسماعيليه وقرامطه در تاريخ، ترجمه دكتر حميرا زمردى، انتشارات جام، تهران، ١٣٧٧، ص ٥٨.

ورغم العلاقة الغامضة للقرمطية بالحركة الاسماعيلية وامكانية اعتبارها حركة منشقة عن الاسماعيلية، فأن البنيات الايديولوجية للحركة القرمطية بشكل عام تجعل بالامكان النظر اليها كحركة حاولت تطبيق التعاليم الاسماعيلية الشاملة وفق اساليب خاصة دون الخروج من الاطار العام للاسماعيلية. ومن الواضح انه في الوقت الذي كانت فيه الحركة الاسماعيلية تتسع، تعثرت العلاقات بين قرامطة جنوب العراق ومركز القيادة الاسماعيلي في سلمية بسوريا لاسباب غير واضحة لكنها في الغالب ايديولوجية. وفي حين كان مركز القيادة الاسماعيلية يستعد للترويج لطروحات ايديولوجية جديدة، كانت الحركة القرمطية في جنوب العراق ماتزال متمسكة بأمامة محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق[١٦] . وبشكل عام، فأنه على الرغم من التأثير القوي للايديولوجيا على سلوكها فقد ظلت الحركة القرمطية في جنوب العراق خاضعة لتأثير محيطها الفلاحي واعتبرت ان مهمتها تكمن في ازالة سلطة الارستقراطية الزراعية وتوزيع الارض على الفلاحين.

ليس من شك في ان الاسماعيلية اقامت نظامها الاقتصادي-الاجتماعي استنادا الى فلسفتها السياسية. ويؤكد البرنامج الاقتصادي-الاجتماعي على الطابع الطبقي للعلاقات. ومن البديهي ان الحركة الاسماعيلية لم تطبق برنامجها الا حين ادت سياسة القوة التي اتبعتها الى ازالة سلطة الدولة. ومن الناحية العملية، لم يتح للبرنامج الاقتصادي-الاجتماعي للاسماعيليين ان يتحقق الا في الاماكن التي سمحت الظروف فيها بالانتقال من دور الستر الى دور الكشف. هكذا، فأنه في جنوب العراق وبعد ان انتقلت اجزاء شاسعة منها الى سلطة القرامطة، اقام الاسماعيليون القرامطة بنيات اقتصادية-اجتماعية خاصة واوجدوا نظاما للحياة يختلف عما هو مألوف حولهم.

ان قوام النظام الاقتصادي-الاجتماعي للقرامطة هو تفتيت الملكية الكبيرة للارض وتوزيع الارض على الفلاحين[١٧] . جدير بالتأمل ان اي سعي لأنشاء بنيات اقتصادية-اجتماعية جديدة ومختلفة عن النظام الاقتصادي-الاجتماعي المدعوم

---

[١٦] حسن بزون، القرامطة بين الدين والثورة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٤٥.

[١٧] بندلي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ١٦٩.

من جانب الدولة، يقترن على الدوام بأستخدام العنف لأن القوى الاجتماعية التي ترغب في انشاء تلك البنيات لا يتاح لها انشاء البنيات المطلوبة بوسائل سلمية، كما ان القوى الاجتماعية التي ترفض انشاء تلك البنيات لا تنفك تبدي مقاومة مستميتة للحفاظ على النظام القديم. هنا يكتسب النضال من اجل انشاء بنيات جديدة بعدا تجديديا. واذا كانت الحركة الاسماعيلية قد اصطدمت بالنظام الاقطاعي، فذاك لأنه لم يكن ممكنا انشاء البنيات الاقتصادية الجديدة دون ازالة سلطة الارستقراطية الزراعية. عند هذه النقطة يكون انتزاع الارض من الارستقراطية الزراعية في جنوب العراق قد استهدف استبدال نظام مفروض بالقوة بنظام يضمن الخضوع الطوعي للاتباع. لا ريب ان هذا المسعى يعبر عن نظرة الاسماعيلية لمفهوم العدالة وهو يوضح كذلك ان القوى الاجتماعية لا يمكن ان تؤيد اية سياسة بشكل ارادي ما لم تكن تلك السياسة تعبر عن مصالحها الطبقية. وبسبب ذلك سعت الاسماعيلية الى خلق بنيات تتطابق مع المصالح الطبقية لأتباعها حتى توفر لهم حافزا للالتزام بالتعاليم وحماية مصالحها. وفي هذا الاطار، اخترع القرامطة نظاما تعاونيا عرف عندهم بنظام الالفة غايته التشارك في الاموال[18].

وبأستثناء الحركة الاسماعيلية، لايتضمن تاريخ الاسلام كله اية حركة اخرى روجت، من منطلق ايديولوجي اسلامي، لتوزيع الارض على الفلاحين وازالة سلطة الارستقراطية الزراعية. بهذا المعنى، تكون الحركة الاسماعيلية الحركة الوحيدة التي وقفت بوجه الارستقراطية الزراعية وحرضت الفلاحين ضدها وانشأت، بعد نجاحها في ازالة سلطة الارستقراطية الزراعية، وحدات اقتصادية-اجتماعية قوامها تفتيت الملكية الكبيرة للارض وانشاء اقتصاديات صغيرة يعتمد فيها المنتج الصغير على ما ينتجه ولا تكون هناك محاصصة بينه وبين الارستقراطية الزراعية.

هذا النظام الاقتصادي-الاجتماعي الذي انشأته الاسماعيلية في جنوب العراق، هو بالضبط ما انشأته تكية بارزان في اواخر القرن التاسع عشر. هنا ترتدي الحركة الاسماعيلية رداء حركة مضادة للارستقراطية الزراعية ومثلما نجح كفاح الاسماعيليين القرامطة في جنوب العراق في انتزاع الارض من الارستقراطية

[18] حسن بزون، القرامطة بين الدين والثورة، المصدر السابق، ص ١٩٠.

الزراعية، نجح كفاح المشيخة البارزانية في قيادة كفاح الفلاحين ضد الارستقراطية الزراعية.

في العقائد البارزانية ترتدي مسألة ازالة سلطة الارستقراطية الزراعية طابع المسألة الايديولوجية. ويظهر ذلك ان الشيوخ البارزانيين بعدما تكلل الكفاح ضد الارستقراطية الزراعية بالنجاح، لم يتحولوا هم بدورهم الى ارستقراطية دينية-زراعية واستطاعوا ان يحافظوا على وضعهم الطبقي كجزء منسجم مع البنيات الاقتصادية-الاجتماعية التي اقاموها. ان ظاهرة تحول الارستقراطيات الدينية الى ارستقراطيات دينية-زراعية ظاهرة عامة بين الاكراد. وهذه الظاهرة لم تظهر بين البارزانيين الا بعد عام ١٩٦٩، اي بعد تفكك المشيخة. ان ثلاثة من المشيخات التي تتقاسم معها المشيخة البارزانية عقائدها النقشبندية، مرت بالمرحلة التي تحولت فيها الارستقراطيات الدينية الى ارستقراطيات دينية-زراعية. ففي مشيخة نهري التي يرجع شيوخها اصلهم الى جدهم الاعلى الشيخ شمس الدين الذي يزعم ان اصوله تعود الى الخلفاء العباسيين، شهدت الارستقراطية الدينية انعطافا مذهلا تحولت فيه الى ارستقراطية دينية-زراعية قوية استطاعت في عهد شيخها المشهور، عبيد الله نهري، ان تشكل جيشا كبيرا في عام ١٨٨٠ وتنتزع مناطق شاسعة من الايرانيين امتدت من اورمية حتى مهاباد[١٩]. وشهدت كل من مشيختي سورجي Surchi وبيارة النقشبنديتان نفس المصير، اذ تحولت ارستقراطيتها الدينية في النهاية الى ارستقراطية دينية-زراعية. ومن بين كل المشيخات القادرية والنقشبندية، انفردت مشيخة بارزان بمنع تحول ارستقراطيتها الدينية الى ارستقراطية دينية-زراعية.

في سياق متصل، فأن البنية الايديولوجية والتنظيم السياسي-الاقتصادي الذي اقامه اسماعيليو ايران من الفرع النزاري بقيادة حسن صباح في اواخر القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر لا يختلف من حيث الجوهر عن تلك التي اقامها القرامطة في جنوب العراق والبحرين وشرق شبه الجزيرة العربية.

هكذا، فأننا نجد على الاقل نموذجين للبنيات الاقتصادية-الاجتماعية التي اقامها الاسماعيليون، واحدة في جنوب العراق والبحرين وشرق شبه الجزيرة

---

[١٩] دكتۆر عەزیز شەمزینی، جولانەوەی رزگاریی نیشتمانیی کوردستان، چاپی چوارەم، وەرگێڕانی فەرید ئەسەسەرد، سەنتەری لێکۆڵینەوەی ستراتیجیی کوردستان، سلێمانی، ٢٠٠٦، ل ١٢١-١٢٢.

العربية واخرى في شمال ايران على يد زعماء آلموت. وكلا النموذجين يتفقان من حيث الجوهر مع التجربة التي آلت في بارزان في القرن التاسع عشر الى بروز بنيات اقتصادية-اجتماعية قائمة على اساس الاقتصاديات الصغيرة وازالة سلطة الارستقراطية الزراعية.

وفي التحليل العام تلتقي النماذج الثلاثة على نقاط مشتركة هامة ابرزها على وجه الاطلاق موقفها المعادي للدولة كسلطة عامة وللارستقراطية الزراعية كمعبرة عن نظام اقتصادي مجحف. هذا الموقف الذي يرتدي طابع الحدة ضد الدولة لا ينفصل عن الموقف الحاد ضد الارستقراطية الزراعية. ويبرر تلك الحدة ضد جهتين في وقت واحد ان الدولة والارستقراطية الزراعية شكلت في اكثر الحقب طرفا واحدا او مكملا لبعض. ولكن ثمة تباين يرتبط بظروف كل عصر. ففي حين واجه الاسماعيليون القرامطة في جنوب العراق وشرق شبه الجزيرة العربية الدولة العباسية، لم يكن بالامكان الفصل بين الدولة العباسية كدولة اقطاعية وبين الارستقراطية الزراعية كطبقة ملتصقة بالدولة. لذلك حدث تمازج في كفاح الاسماعيليين بين جهودهم ضد الدولة وجهودهم ضد الارستقراطية الزراعية ولم يتم الفصل بينهما.

ويمكن رؤية الشيء نفسه في منطقة الديلم في شمال ايران. فقد ظهرت الحركة الاسماعيلية هناك كحركة معارضة للحكم التركي السلجوقي ومزج الاسماعيليون في تراثهم السياسي بين الكفاح ضد الاجانب وبين الكفاح ضد الارستقراطية الزراعية. ووفق هذا المنظور، جمع حكم السلاجقة في داخله بين مظهرين مكملين لبعض، اذ كان الحكم يرمز الى سلطة الاتراك الاجنبية من جهة والى سلطة الارستقراطية الزراعية من جهة اخرى. ولهذا السبب حدث هناك تمازج في النضال ضد الدولة وضد الارستقراطية الزراعية.

وفي كل الوحدات الاقتصادية المقامة جرى التعامل مع الطبيعة بدرجة اكبر من التعامل مع السوق ولم يصدر عن الحركة الاسماعيلية اي فعل من شأنه ان يعطي الانطباع بأنها ترمي الى تحويل اقتصاد الفلاحين الصغار الى اقتصاد من اجل السوق، ذلك ان الحركة الاسماعيلية اعتبرت اقتصاد السوق يؤول في النهاية الى زيادة الفروق الطبقية فأستغنت عنه حتى لا تظهر الفوارق الطبقية بين الفلاحين الصغار. وفي كل هذه الوحدات اقيمت الى جانب الوحدات الاقتصادية-

الاجتماعية وحدات عسكرية. والنقطة الجديدة المهمة هنا هي انه في كل النماذج المذكورة اقترنت البنيات الاقتصادية-الاجتماعية المقامة بعلاقة متشنجة مع محيطها وجرى حل كل خلاف مع المحيط في اغلب الاحيان باساليب يطغى عليها طابع الحدة.

لقد مرت الحركة الاسماعيلية بأنشقاقات ايديولوجية كبيرة. وفي ايران حقق حسن صباح استقلال الفرع الايراني للاسماعيلية عندما ايد الجناح النزاري للاسماعيلية ورفض الاعتراف بالفاطميين ومركز قيادتهم في القاهرة. اكد حسن صباح حتى قبل ان يستولي على قلعة آلموت ويجعلها مركز القيادة الاسماعيلي في ايران على دور الايديولوجيا في الكفاح. وقد تحول كفاحه بسبب خضوع ايران الى سلطة الاتراك السلاجقة من كفاح ديني الى كفاح ديني-قومي. وعزز ذلك قدرته على نشر افكاره بين الايرانيين. واذا استثنينا ولعه الشديد باسلوب الاغتيال السياسي لقتل خصومه السياسيين، فأن سجله كقومي ايراني يكافح ضد السيطرة الاجنبية حافل بالمآثر. وكغيره من الزعماء الاسماعيليين السابقين، فأن نمط قيادته اتسم بالتشدد في تطبيق الشريعة بالطريقة التي يفهمها. وما كتبه عنه المؤرخ علاء الدين عطا ملك الجويني في كتابه "تاريخ جهانكشا" يعطينا صورة واضحة عن زعيم يضع الايديولوجيا فوق اي اعتبار ولا هم له سوى انجاح كفاح الاسماعيلية. وبحسب "تاريخ جهانكشا" فأنه حرم الخمر والموسيقى في المناطق الخاضعة لسلطانه وامر بأعدام ولديه حسين ومحمد، الاول بدعوى ارتكابه جريمة قتل اتضح لاحقا انه تسرع بأصدار قراره وان ولده لم يكن له يد فيها، والثاني بدعوى شربه الخمر. ولم ينفك حسن صباح يردد انه ازاء قتله ولديه الاثنين لن يتصور احد انه كان يكافح من اجلهما[٢٠].

وثمة اسباب تدعو الى الاعتقاد بأن عقائد آلموت الاسماعيلية لم تكن غريبة عن الاكراد وان تلك العقائد والاراء وجدت لها صدى بينهم. وبحسب الرحالة الايطالي ماركو بولو فقد كان لسيد آلموت ممثلان يستوحيان سلوكهما وتصوراتهما من آلموت وينشطان لأنشاء خلايا سرية بين السكان، واحد في دمشق واخر في كردستان[٢١].

---

[٢٠] الدكتور محمد السعيد جمال الدين، دولة الاسماعيلية في ايران، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٧٦-١٧٧.

[٢١] برنارد لويس، الحشيشية: الاغتيال الطقوسي عند الاسماعيلية النزارية، ترجمة الدكتور سهيل زكار، الطبعة الثانية، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٦، ص ٣٥٨.

تلقت الحركة الاسماعيلية ثلاث ضربات ماحقة اثرت كثيرا على قدرتها على الاستمرار. ففي عام ١١٧٠ انشأ صلاح الدين الايوبي مدرستين في القاهرة لتدريس المذهبين الشافعي والمالكي وعزل القضاة الاسماعيليين. وبذلك مهد لأستعادة المذهب السني نفوذه في مصر. وفي العام التالي الغى الخلافة الفاطمية الاسماعيلية واعاد مصر الى التسنن[٢٢]. وابتداءً من ذلك التاريخ فقد الاسماعيليون تدريجيا كل نفوذهم في شمال افريقيا. وتمت الضربة الثانية على يد هولاكو المغولي الذي قضى على حكم آلموت في عام ١٢٥٦ واقتلع نفوذ الاسماعيليين السياسي في ايران من جذوره. اما الضربة الثالثة فقد تمت في عام ١٢٧٣ على يد النظام المملوكي في مصر حيث محا السلطان بيبرس الاول استقلال الفرع الغربي للاسماعيليين وازال قوتهم في سوريا مكملا بذلك ما بدأه هولاكو في ايران[٢٣].

وفي هذا الشأن يرجح ان يكون تأثير الفرع الشرقي للاسماعيلية، المتمثل في تجربة آلموت، اكثر وقعا على الاكراد من تأثير الفرع الغربي في سوريا. وبزوال آلموت، فأن التأثير الاسماعيلي لم يجتث من كردستان. وفي مطلق الاحوال وجد اسماعيليو آلموت في جبال كردستان الوعرة ملاذا لنشر عقائدهم وانشاء خلاياهم فيها.

ان تداعيات زوال آلموت لا تنحصر في تدهور الجانب التنظيمي. والمسألة هنا ليست مجرد مسألة تنظيمية بل سايكولوجية ايضا، لأن اختفاء القوة يؤدي الى الشعور بالمهانة ويستدعي ضرورة استبدال الاساليب المعمول بها بأساليب اخرى بل وحتى مراجعة بعض العقائد التي قد يلحق كشفها الضرر بالجماعة.

بداهة فأن اختفاء الهيكلية المركزية يعطي مزيدا من الحرية للجماعات لتعمل كمجاميع مستقلة ذاتيا. فبعد آلموت، تبعثرت الجماعات الاسماعيلية النزارية او انزوت في بيئات معزولة واخفت عقائدها الدينية وبذلت جهودا للتكيف مع محيطها الذي كان في الغالب لايبدي كثيرا من الود ازاءها. ان ما نراه هنا هو

---

[٢٢] الدكتور محمد جمال الدين سرور، تاريخ الدولة الفاطمية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٢١-١٢٢.

[٢٣] الدكتور فرهاد دفتري واخرون، الاسماعيليون في العصر الوسيط، ترجمة سيف الدين القصير، الطبعة الثانية، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق ١٩٩٩، ص ٢٥٥.

المزيد من المجاميع والانصار المبعثرين الذين حاولوا قدر امكانهم ابقاء جذوة العقائد الاسماعيلية متقدة.

وبسبب تفكك الجهاز الايديولوجي المركزي واختفاء رمز هيبتها السياسي، صار على كل جماعة ذات اصول اسماعيلية ان تعمل بوسائل مختلفة للحفاظ على بنياتها الايديولوجية بالاعتماد على قواها الذاتية. يتجلى ذلك في ان كل جماعة طورت مفاهيمها وادبها بشكل منفصل لكنها بالمقابل تعرضت الى تأثيرات محلية كثيرة منحتها صفات ذات طبيعة مناطقية ادت في غالب الاحيان الى الاستغناء عن طقوس ومفاهيم اصيلة بشكل متفاوت او تحوير بعض العقائد او انتاج طروحات ومفاهيم جديدة. كل ذلك اثر في الهوية الدينية وجعلها تبتعد عن جذورها الاصلية.

ان تدني مستوى الوسائل المادية الداعمة لنشر العقيدة، على الرغم من انه ادى الى صعوبة نشر العقيدة، فأنه لم يتسبب في عرقلة انتشارها بشكل تام. لقد اقامت الشراذم المبعثرة قيادات سرية مناطقية واوكار ومدارس وخلايا لنشر العقيدة على درجة عالية من الكفاءة. كما ان تحرر القيادات المناطقية من الرقابة جعلها قادرة على انتاج اداب تتلاءم مع البيئات والثقافات المحلية التي نشطت فيها. وفي هكذا ظروف يكون ظهور هوة ايديولوجية بين تلك الجماعات على الرغم من اصولها الايديولوجية المشتركة، شيئا طبيعيا للغاية.

لقد تحولت اذربيجان تحت حكم الايلخانيين المغول الى مركز قيادة سري لشراذم الاسماعيليين. وهناك اشارات في التاريخ السري للاسماعيلية النزارية الى ظهور ابن لركن الدين خورشاه، الامام السابع والعشرين للاسماعيلية الايرانية واخر اسياد آلموت، هو شمس الدين محمد. وتورط الاسماعيليون بعد شمس الدين في صراع على خلافته اسفر عن بروز كتلتين يقود كل واحدة منها قاسم شاه ومحمد شاه[٢٤]. ويدل اتخاذ القاب مفخمة مثل "شاه" للاشارة الى ورثة شمس الدين على مدى تطلع بقايا الاسماعيليين النزاريين الى اعادة امجاد الماضي.

---

[٢٤] دكتر فرهاد دفترى، تاريخ وعقايد اسماعيليه، ترجمه دكتر فريدون بدره اى، چاپ دوم، نشر و پژوهش فرزان روز، تهران، ١٣٧٦، ص ٥٠٨-٥١٠.

وهناك من الاسباب ما يكفي للاعتقاد بأن هناك علاقات غامضة بين الصفويين والعقائد الاسماعيلية. وبهذا الصدد يشار الى ان عقائد الشيخ جنيد، جد الشاه اسماعيل الاول، لم تكن واضحة. وفي مطلق الاحوال فأن المعلومات التي يزودنا به المخطوط المحفوظ في المكتبة الوطنية بطهران المرقم ١٦٣٤ لمؤلفه الشيعي الاثني عشري، محمد مترجم، المشهور بأسم اسبناقجي، لا تدع مجالا للشك في ان عقائده لا تربطها صلة بعقائد الشيعة الاثني عشرية.

ان قسما كبيرا من المؤرخين المعاصرين للشاه اسماعيل الاول يعتقدون ان الشيخ جنيد والسلطان حيدر كانت لهما ثقافة دينية تختلف من حيث الجوهر عن ثقافة الشيعة الاثني عشرية وتلتقي بالكامل مع معتقدات الحركة الجلالية، وهي حركة ناهضت السلطان سليم الاول العثماني، واختلفت معه حول المفاهيم الاساسية للاسلام السني. ومن قراءة نص الرسالة المتداولة بين السلطان يعقوب زعيم قبيلة آق قوينلو التركمانية والسلطان بايزيد الثاني يتولد الانطباع بأن الزعيمين التركيين كان يجزمان بأن السلطان حيدر هو مؤسس لمذهب او دين جديد غير واضح المعالم[٢٥]. يعني ذلك ان زعيم آق قوينلو والسلطان العثماني لم يفقها شيئا من عقائد السلطان حيدر وجل ما فهماه منها انها تختلف عن الاسلام الذي يعرفانه.

ويسترعي الانتباه بشكل خاص ان اسبناقجي يشير الى احتمال ان يكون السلطان حيدر على المذهب البكتاشي، وهو مذهب صوفي ظهر في القرن السادس عشر. اما الاشارة الى ان عقائد السلطان حيدر عرفت بعدة مسميات منها السبعية، فأنه يدعم النظرية التي تربط عقائد السلطان حيدر بالعقائد الاسماعيلية باعتبار ان التاريخ الديني في الاسماعيلية مؤلف من سبعة ادوار وان اسماعيل بن جعفر الصادق هو الامام السابع في السلالة التي تبدأ بعلي بن ابي طالب[٢٦]. وتؤدي المعلومات التي يسوقها اسبناقجي عن السلطان حيدر الى تعزيز الرأي القائل ان المنافسة القوية حول المذهب الذي ينبغي اتخاذه مذهبا رسميا للدولة في ايران احتدمت في البداية بين الطريقة الحيدرية الجلالية والمذهب الشيعي الاثني عشري[٢٧].

---

[٢٥] دكتر محمد كريم يوسف جمالى، تشكيل دولت صفوى وتعميم مذهب تشيع دوازده امامى به عنوان تنها مذهب رسمى، مؤسسه انتشارات امير كبير شعبه اصفهان، اصفهان، ١٣٧٢، ص ٩٨.

[٢٦] دكتر مهدى محقق، اسماعيليه، انتشارات اساطير، تهران، ١٣٨٢، ص ٣١.

[٢٧] دكتر محمد كريم يوسف جمالى، تشكيل دولت صفوى وتعميم مذهب تشيع دوازده امامى به عنوان تنها مذهب رسمى، ص ١٥٠.

وهناك ظاهرة هامة تلاحظ بعد آلموت. فبعد زوال آلموت وانتهاء سلطتها السياسية، حصل مزيد من التقارب بين الاسماعيلية والصوفية، لاسيما من جهة اعتماد كلا العقيدتين على تأويل باطن النصوص المقدسة والالتزام بحياة الزهد. لقد كفت الاسماعيلية بعد آلموت عن كونها ايديولوجية حاكمة وتحول الدعاة الاسماعيليون الى الصوفية وانتشروا كدراويش ومتصوفة في كل مكان لنشر عقيدتهم وانشاء خلايا اسماعيلية-صوفية ولاقوا احتراما كبيرا من السكان بسبب التزامهم الصارم بالاسلام وبحياة التقشف ورعايتهم للشؤون الدينية. وعلى ايديهم، تربت اجيال حافظت على القيم الاسماعيلية، ممتزجة بالقيم الصوفية، وانشأت خلاياها دون ان تتلقى اية تعليمات من اية قيادة مركزية.

ويلفت الانتباه في هذا الصدد ان بين الاسماعيلية والصوفية قاسما مشتركا هو النظر الى النصوص المقدسة نظرة مختلفة عن نظرة الاسلام الرسمي. فلا الاسماعيلية ولا الصوفية اكتفت بظاهر النصوص المقدسة. وعلى العكس من ذلك، اعتبرت كلتاهما ان باطن النصوص المقدسة يحتوي اسرارا الهية لا يعرف تأويلها الا المتبحرون في هذا الشأن. والفرق اساسي بين فهم النصوص المقدسة ظاهريا وباطنيا. فبالنسبة للاسلام الرسمي، وهو الذي لا يتضمن اية سنّة ارثوذوكسية، يكون المسلم مطالبا بالتقيد بما تعنيه النصوص في ظاهرها وان من شأن التمعن في النصوص ان يزعزع ايمانه ويخرجه من اطار الايمان الحقيقي. اما بالنسبة للاسلام الباطني، فأن الاشكال الظاهرية للنصوص المقدسة لا تتضمن الا نزرا يسيرا من المعرفة وان الاكتفاء بها يحرم المسلم من ابعاد المعرفة المطلقة ويجعله مجرد مقلد ضيق الافق. ومن وجهة النظر هذه، فأن هناك قراءتان للنصوص المقدسة، واحدة سطحية تؤول الى التزام ميكانيكي بالنصوص تحرم المسلم من حرارة الايمان ولا تدع اي مجال لأستخدام العقل. والثانية، عميقة تخترق باطن النصوص المقدسة وتجعل كل التزام بالنصوص مقرونا بالمعرفة والتجربة. ان نظام القيم الاخلاقية هنا مختلف بين القراءتين لأن الاسلام الرسمي يركز على الالتزام النصي، بينما الاسلام الباطني يركز على الالتزام المقرون بالمعرفة. ويؤول الامر في الاسلام الباطني الى اعتبار انه بدون معرفة لا يوجد التزام حقيقي. وهذا هو الجوهر الابستمولوجي للصوفية.

يعني ذلك ان الاسماعيليين اعتبروا وجود معنى مستور للنصوص المقدسة يشكل نواة اساسية للشريعة الالهية المقدسة التي تكون حقيقتها نابعة من الله[٢٨]. ويشكل الميل الى تأويل النصوص المقدسة بالاستناد على معانيها المستورة وليس على معانيها الظاهرية، احد اهم وسائل ادلجة الكفاح ضد الدولة. اعتبرت الاسماعيلية نفسها التعبير التاريخي عن سعي الانسان لاكتشاف الحقيقة ورأت ان النصوص المقدسة تتضمن حقائق مستورة من غير الممكن فهمها الا عن طريق معرفة معانيها العميقة. وآل الامر في النهاية الى ان الاسماعيليين صنعوا لأنفسهم تاريخا دينيا قائما على اساس الادوار المتتابعة وصاغوا عقيدة كوزمولوجية صوفية اساسها المعرفة. وطبقا لوجهة نظرهم، اعتقد الاسماعيليون ان التاريخ الديني مبني على اساس المرور بسبعة ادوار نبوية ذات آجال مختلفة وان مهمة المهدي الاسماعيلي في العهد الايسكاتولوجي (الاخروي) هو الكشف الكامل عن الحقائق المستورة[٢٩]. وبذلك وفروا لاتباعهم تنبؤية تفاؤلية عززت التزامهم الصارم بالعقيدة وشجعتهم على تجاوز الصعوبات.

في البداية لم تكن هناك اية علاقة بين الصوفية والاسماعيلية ولم يكن اي منهما يستوعب الاطر الفكرية للطرف الاخر لكن القواسم المشتركة ما لبثت ان قربت بينهما واحكمت صلاتهما. وفي النهاية، بعد ان خفت الحدود بينهما بدرجة كبيرة، صار كل فيلسوف متصوف ينظر اليه باعتباره اسماعيليا[٣٠]. كل هذه العوامل ساهمت في التزاوج الذي حدث لاحقا بين الاسماعيلية والصوفية. ومن شأن هذا ان يعني ان وجود القواسم المشتركة بين الاسماعيلية والصوفية سابق لامتزاجهما لاحقا. ولا ريب ان هذا التزاوج عزز بنياتهما الايديولوجية وساعد على خلق اجواء صار فيها الدراويش والمتصوفون الاسماعيليون اكثر قدرة على بث خلاياهم في الاماكن التي مروا بها او استقروا فيها.

---

[٢٨] هاينز هالم، الفاطميون وتقاليدهم في التعليم، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٩، ص ٨٣.

[٢٩] الدكتور فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الاسماعيليين، ص ١٠٣-١٠٥.

[٣٠] فلاديمير ايفانوف، آلموت ولاماسار، ترجمة جمانة رستم، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ٢٠٠٧، ص ٤٢-٤٣.

المبحث الثاني

الاصول الصوفية

لاشك ان العقائد البارزانية اسست جزءً هاما من بنياتها الفكرية على القيم التصوفية. وتشكل هذه القيم الاصل الثاني للعقائد البارزانية. ان علاقة العقائد البارزانية بالتصوف اقدم مما هو معروف. وهناك انعطاف هام في تاريخ المشيخة يتمثل في التحول الى النقشبندية. والتاريخ الافتراضي لهذا التحول يقع بين سنتي ١٨٢٠ و ١٨٢٥. ويفترض انه في هذا التاريخ تسلم عبدالرحمن، الذي من الان فصاعدا سيدعى بالشيخ، اجازة الارشاد في الطريقة النقشبندية[٣١]. في هذا الشأن هناك مشكلتان تاريخيتان. فأولا، اننا لا نعرف على وجه التحديد ممن اخذ الشيخ عبدالرحمن اجازة الارشاد. ان اعتبار انه اخذها مباشرة من الشيخ خالد النقشبندي امر بحاجة الى ادلة قوية. وفي الحقيقة، فأنه ليس هناك ما يمنع افتراض انه اخذ اجازة الارشاد من مشيخة نهري المجاورة. يعزز هذا الرأي ان الشيخ الذي تلاه في زعامة المشيخة، الشيخ عبدالسلام الاول، اخذ اجازة الارشاد من نهري[٣٢]. ثانيا، ان الغموض يلف الطريقة الصوفية التي سارت عليها تكية بارزان قبل التحول الى النقشبندية. ففي حين توجد ادلة واضحة على ان الصوفية القادرية كانت الايديولوجيا الحاكمة في مشيخة نهري قبل ان تحل الصوفية النقشبندية محلها، ليس هناك ادلة على ان تكية بارزان كانت قادرية قبل ان تعلن نقشبنديتها.

وتكشف الطريقة التي تحولت فيها التكيات القادرية الى النقشبندية سهولة الانتقال من طريقة صوفية معينة الى طريقة صوفية اخرى. وما يسر هذا الانتقال السريع والهاديء والمفاجيء هو قلة الفروق بين الطريقتين. ومن اثار ذلك الانتقال

---

[٣١] بي رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، ١٩٨٠، ص ٣٣.

[٣٢] نفس المصدر، ص ٣٥.

تجديد البنيات التصوفية للمراكز التي تحولت الى النقشبندية، ذلك ان مساحة التجربة الصوفية في النقشبندية اوسع مما هي عليه في الطريقة القادرية. يدل على ذلك ان الشيخ خالد النقشبندي، بحسب الوثيقة التي حصل بموجبها على اجازة الارشاد من الشيخ عبدالله دهلوي في الهند، لم يحصل على اجازة الارشاد في الطريقة النقشبندية وحدها بل كذلك في اربع طرق صوفية اخرى هي القادرية والجشتية والسهروردية والكبروية[٣٣]. يفهم من هذا ان الطريقة النقشبندية جامعة للطرق الصوفية الاربعة المذكورة.

لا ريب ان الهدف من التصوف هو تدعيم الايمان بالمزيد من المعرفة الروحية. وتختلف التجربة الصوفية عن التجربة الدينية في انها تسعى الى تجاوز حدود التجربة الدينية العادية[٣٤]. يعني ذلك ان التجربة الصوفية تحاول الخروج من الاطر المألوفة للتجربة الدينية العادية وتحقيق اهداف ابعد من تلك التي تحددها التجربة الدينية العادية. ومن وجهة النظر التصوفية، ان الدين ليس مجرد طقوس وشرائع وان هناك شيئا ابعد من الطقوس والشرائع وان اختزال الدين في اداء التكاليف الواجبة والكف عن اتيان المحرمات ينتزع من الدين حياته الروحية ويجعله عبادة قائمة على اساس التقليد. ان هاجس تحقيق مزيد من العلاقة مع الخالق يشكل اهم اهداف التصوف.

تقترن الصوفية بالجهود الرامية الى تحقيق ارقى درجة نقاء روحي. وبذلك تشكل الصوفية الطريق الذي يسلكه الراغبون في الوصول الى الحقيقة المطلقة. قطعا لايمكن تحقيق ذلك دون دمج الدين بالفلسفة لأن التجربة الدينية العادية قاصرة عن، وكذلك ليس من مهامها، تأمين الحقيقة المطلقة للمتدين. ان اطار التجربة الدينية العادية، بالمقارنة مع اطار التجربة الصوفية، ضيق الى ابعد الحدود وهو لا يتجاوز تحديد المحرمات وايفاء متطلبات الشريعة. وبدون الفلسفة،

---

[٣٣] انظر نص اجازة الارشاد في: محمد رئوف توكلى، تاريخ تصوف در كردستان، چاپ دوم، انتشارات توكلى، تهران، ١٣٨١، ص ٢٤٠.

[٣٤] الدكتور نصر حامد ابوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٤، ص ٧٥.

التي تتخذ هنا شكل الطريق الذي يربط الدين بالحقيقة المطلقة، لايمكن الدخول في عالم الاسرار الربانية.

في هذا الصدد تكمن المشكلة في ان الدين يرفض الفلسفة من حيث الجوهر لأن الفلسفة تخوض في تفاصيل لا يرى الدين من ضرورة للخوض فيها. وهناك ايضا نظرة ترى ان الخوض في التفاصيل ربما يفضي الى زعزعة الايمان. وهناك تباين في النظرة الى الايمان بين الدين والتصوف. فالايمان الديني مجرد ، اي انه يقتصر على المعاني الظاهرة في النصوص المقدسة ولا يتجاوزها ولا يرى ضررا من الاعتماد على التقليد. اما الايمان الصوفي فهو ناتج عن المرور بمرحلة طويلة من البحث الصعب والمتعب عن الحقيقة. اذاً، فأنه بالاعتماد على وجهتي النظر تلك، هناك نوعان من الحقيقة. حقيقة جاهزة لا تستدعي الدرس والتمعن، وحقيقة يتطلب الوصول اليها بذل مزيد من الجهد والبحث.

في تاريخ الاسلام حركتان فقط حاولتا دمج الدين بالفلسفة هما الحركة الاسماعيلية والحركة الصوفية. وبمقدار ما بين الحركتين من توافق على تحقيق الدمج بين الدين والفلسفة، فأن بينهما تباين في الاهداف. فالحركة الاسماعيلية ارتدت منذ البداية طابعا سياسيا لأنها رأت ان النظام السياسي القائم غير شرعي واعتبرت نفسها التعبير التاريخي عن حاجة المسلمين الى نظام بديل. ويرتدي سعيها الى دمج الدين بالفلسفة رداء السعي لتحقيق ايديولوجيا تضمن للحركة السياسية عنوانها وتهيأ لدولة المستقبل ايديولوجيتها التوتاليتارية التي تقود الدولة والمجتمع. اما الحركة الصوفية فأن ميولها السياسية ظلت ضعيفة واعتبرت ان بنياتها العرفانية سامية لدرجة ان الاهداف المتوخاة من السياسة صارت لا تعنيها.

ومع زوال الحركة الاسماعيلية بعد اكتساح المغول للقسم الشرقي من العالم الاسلامي في القرن الثالث عشر، حافظت الحركة الصوفية وحدها على مبدأها القاضي بدمج الدين بالفلسفة. وفي التاريخ الحديث وفي فورة مساعي الاصلاحيين المتنورين الاسلاميين لتحديث الاسلام في القرن التاسع عشر، ظهرت فكرة دمج الدين بالفلسفة من جديد على يد المصلح الايراني الشيعي جمال الدين، المعروف عند العرب والاتراك بالافغاني وعند الايرانيين بالاسد آبادي. على هذا، نظر

جمال الدين الى الدين بمنظار الفلسفة واعتقد ان ازالة الحواجز بين الدين والفلسفة من شأنه ان يساهم في تفعيل حركة الاصلاح الديني[٣٥]. ولا تكشف النتائج التي آلت اليها هذه المحاولة عن نجاحات كبيرة في هذا الشأن. مهما يكن، فأن دمج الدين بالفلسفة ظل على الدوام عملا غير مألوف، واحيانا محفوفا بالمخاطر لأن الاسلام الرسمي لم ينفك يعارض هذا الدمج في كل العصور.

من وجهة النظر الصوفية، لايشكل دمج الدين بالفلسفة غاية في ذاته، بل ان قيمته تكمن في ان هذا الدمج من شأنه ان يسمو بالتجربة الدينية العادية وينقذ الشريعة من التفسخ. يعبر اخوان الصفا عن ذلك بزعمهم ان الشريعة قد تدنست بالجهل والضلالة وانها صارت بحاجة الى تطهير وان الفلسفة هي الاداة التي يمكن ان تبنى عليها الامال لتطهير الشريعة[٣٦]. وعلى هذا، فأن الدور الذي تضطلع به الفلسفة في تطهير الدين من شأنه ان يعيد للشريعة نقاءها.

وليس هناك شك في ان الصوفية لها جذور غنوصية وان الغنوصية Gnostisem ساهمت في تمتين الميول الصوفية في عدد من الاديان السماوية وغير السماوية. والغنوصية مجموعة من الاراء والافكار تمت صياغتها في اطار فلسفي وتحولت بفعل ذلك الى دين فلسفي وبلغت من القوة ما سمح لها ان تتسلل الى العقائد المانوية والمسيحية والاسلامية بدرجات متفاوتة وبأشكال مختلفة.

يبدو التأثير الغنوصي على الصوفية بارزا منذ البداية. ان تسمية الغنوصية مستقاة من الكلمة اليونانية Gnosis التي تعني المعرفة او معرفة الباطن. وعن معنى Gnos عبّر المؤرخ التركي محمد فؤاد كوبريلي بالقول انها "المعرفة العليا ذات الاسرار"[٣٧]. وهذا المعنى يقابل كلمة "عرفان" في المصطلحات الصوفية الاسلامية. وفي تاريخ التصوف تعطي كلمتا عرفان وتصوف نفس المعنى، لكن

---

[٣٥] دكتۆر ماهر شەریف، ئازادیی بیروڕا لەنێوان ریفۆرمی دینیو ئیسلامی سیاسیدا، وەرگێڕانی رەشید ئیبراهیم، گۆڤاری سەنتەری لێکۆڵینەوەی ستراتیجی، ژمارە ٣، ساڵی شەشەم، ئابی ١٩٩٨، ل ١٣٢-١٣٣.

[٣٦] الدكتور خليل ابراهيم السامرائي، دراسات في تاريخ الفكر العربي، جامعة الموصل، الموصل، ١٩٨٦، ص ٢٥٤.

[٣٧] حسين قاسم العزيز، البابكية او انتفاضة الشعب الاذربيجاني ضد الخلافة العباسية، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٦٦، ص ٢٩٥.

الكلمة الاولى شائعة بين الايرانيين، بينما الثانية شائعة بين العرب. وكلمة "عارف" التي تشير الى الصوفي تقابل كلمة Gnostic وهو الذي اجتاز حدود التجربة الدينية العادية وبلغ الحقيقة المطلقة واطلع على الاسرار الربانية.

جلي، اذا، ان الصوفية تركز على المعرفة وترفض الجهل. وهذا التركيز مأخوذ من الغنوصية. وما يميز الغنوصية في هذا الشأن عن غيرها من الفلسفات هو رؤيتها الخاصة للمعرفة. وفي تقديرها ان المعرفة تبدأ من معرفة النفس وهذه المعرفة التي تشكل بداية كل معرفة تقود الى معرفة طبيعة الانسان ومصيره. وفي النهاية، بعد ان تبلغ القمة، تقود الى معرفة الله[٣٨]. من شأن هذا ان يعني انه لكي يبلغ الانسان الحقيقة المطلقة، اي لكي يحقق الوصول الى الله، فأن عليه ان يبدأ بمعرفة باطنه وان من شأن ذلك ان يقوده الى معرفة كل اسرار الوجود. هذه الفكرة واضحة جدا في فلسفة المتصوف الاسماعيلي محي الدين ابن عربي. يعبر ابن عربي عن هذه الفكرة ذات الجذور الغنوصية بقوله ان الانسان له ظاهر وباطن وانه بباطنه يدرك العلوم[٣٩]. ومفهوم العالم (بكسر اللام) عند ابن عربي يختلف عن مفهومه عند غيره وهو يعتقد انه لايستحق ان يسمى عالما الا من اتيح له ان يعرف الظاهر والباطن. وتبدو هذه الفكرة وكأنها ترتدي طابع الرد على عالمية (بكسر اللام) رجال الدين. يذهب ابن عربي ابعد من ذلك فيقول ان "من لم يجمع بينهما (بين الظاهر والباطن) فليس بعالم خصوصي ولا مصطفى"[٤٠]. ومن تحليل وجهة النظر الفلسفية هذه، نستشعر بالرابطة القائمة بين معرفة الظاهر والباطن وبين اقرار العالمية. يعني هذا ان من شروط العضوية في فريق المصطفين وتحقيق العالمية (بكسر اللام) هو الجمع بين معرفة الظاهر والباطن. وهناك نقطة يستوجب التمعن فيها هي ان اراء ابن عربي الفلسفية شغلت حيزا كبيرا من النشاط التربوي للشيخ احمد بارزاني، خامس شيوخ مشيخة بارزان، في ستينات

---

[٣٨] فراس السواح، الوجه الاخر للمسيح: موقف يسوع من اليهود واليهودية واله العهد القديم ومقدمة في المسيحية الغنوصية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ٢٠٠٤، ص ٦٦.

[٣٩] ابن عربي، المعرفة، تحقيق محمد امين ابو جوهر، الطبعة الثانية، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٦، ص ٦٣.

[٤٠] نفس المصدر، ص ٧٣.

القرن العشرين وعلى ضوء تعاليمه واستاذية الشيخ احمد تلقى فريق من الراغبين في التعلم علومهم الدينية (انظر: السنوات الاخيرة).

ان نظرة الغنوصية الى الله تركت بصماتها على البنيات الفلسفية للصوفية وكان من نتائج تلك النظرة المثالية المفرطة في تبجيل الذات الالهية احتقار العالم المادي ورفع قيمة عالم الروح بشكل مفرط. بحسب الغنوصية، ان الاله الذي خلق هذا العالم المادي ليس الاله الذي نعرفه وكذلك ليس الاله يهوة في اليهودية، بل هو الاله النوراني الاعلى الذي لا اسم له والذي بشر به السيد المسيح وسماه بالاب. وقوام النظرية هو ان العالم المادي الذي يعيش فيه البشر ليس من صنع الله، بل من صنع اله ادنى هو الاله يهوة المذكور في التورات. وهذا الاله، بعكس الاله النوراني، قاس وغضبان وغير غفور وغير رحيم، وهو لا ينفك يطالب البشر بأداء طقوس العبادة ويخوفهم بالعقاب[٤١]. ان التباين الحاد بين اله اليهودية واله المسيحية، الذي يفترض انهما اله واحد، قاد الى الفصل بينهما واعتبارهما الهين منفصلين ومتباينين تشاركا في ايجاد العالم. بهذا المعنى، فأن للعالم اصلان وليس اصل واحد، احدهما خالق العالم الذي خلق الها ادنى يتولى مهمة ايجاد العالم المادي لأن الله، الخالق النوراني، اسمى من ان يتولى مهمة ايجاد العالم المادي، والثاني صانع العالم الذي تولى صنع العالم المادي وتنظيم شرائعه. هنا تكون مهمة العرفان هي تجاوز الاله الصانع والوصول الى الاله الخالق، النوراني والمترفع عن ايجاد المادة.

وبالاستناد على هذه النظرية او تحت تأثيرها، ظهرت نظرية الفيض الالهي على يد افلوطين من مدرسة الاسكندرية الفلسفية، وهي نظرية تشكل تعديلا للنظرية الغنوصية ومحاولة لتقريبها اكثر من الوجدان الانساني وايجاد بديل للاله الصانع.

تتفق نظرية الفيض مع النظرية الغنوصية في ان الخالق اسمى من ان يوجد العالم المادي بشكل مباشر. وفي حين ان العالم في النظرية الغنوصية نتاج اله ادنى هو صانع العالم وليس خالقه، ترى نظرية الفيض انه من النور الذي فاض عن

---

[٤١] فراس السواح، الوجه الاخر للمسيح، المصدر السابق، ص ٧١-٧٢.

الخالق نشأ العالم لأنه طالما كان الخالق غير مادي فأنه لا يمكن ان يخلق العالم المادي بشكل مباشر[٤٢]. وفي هذه النظرية ثالوث مقدس يتألف من الخالق، العقل الفعال والنفس. والخالق هنا يخالف كل شيء ويسمو فوق كل شيء وعنه صدر العقل الفعال وعن العقل الفعال فاضت النفس الكلية التي اوجدت الكائنات الحية والعالم المادي الكبير[٤٣].

وبالتمعن في هذه النظرية يظهر بجلاء انها تلتقي مع النظرية الغنوصية حول وجود اصلين للعالم ووجود قوة ثانوية منحها الخالق كل الشروط الضرورية لأيجاد العالم المادي. دخلت هذه النظرية الى الفلسفة الاسلامية عن طريق الفارابي[٤٤] وانعكست بشدة في البنيات الفكرية لكل من الحركتين الاسماعيلية والصوفية.

سلطت هذه النظرية ضوءً قويا على تفاهة العالم المادي وعززت سمو العالم الميتافيزيقي. وهذا الاحتقار للعالم المادي تجذر في العقائد الصوفية وتحول الى سمة غالبة. وفي هذا الاطار صارت التجربة الصوفية انعكاسا لرفض العالم المادي. وبالاستغناء عن العالم المادي الذي لا يساوي شيئا في المفهوم الصوفي، يصبح البحث عن مصدر المعرفة هدفا اساسيا بحد ذاته. والمقصود بالبحث عن مصدر المعرفة هو الوصول الى الحقيقة المطلقة التي يمكن تحقيقها عن طريق العرفان. هنا يتم تعريف التصوف باعتباره محاولة لاجتياز الحدود المادية للوصول الى المطلق اللامتناهي. وعن طريق ايجاد علاقة مع مصدر المعرفة، اي عن طريق ربط الناسوت باللاهوت، بدلا من الانشغال بنصوص الشريعة يصل الصوفي الى مراده[٤٥].

وبأستعارة مصطلحات ابن عربي، فأن هناك مرحلة جاهلية[٤٦]. وهذه المرحلة لا علاقة لها بالمرحلة التي سبقت ظهور الاسلام في القرن السابع الميلادي. يقصد ابن

---

[٤٢] الدكتور صابر عبده ابازيد محمد، فكرة الزمان عند اخوان الصفا (دراسة تحليلية مقارنة)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٣٣٤.

[٤٣] محمد عبدالحميد الحمد، اخوان الصفا والتوحيد العلوي، المصدر السابق، ص ١١٦.

[٤٤] الدكتور حسام الدين الالوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٢، ص ١١٧.

[٤٥] الدكتور نصر حامد ابو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المصدر السابق، ص ٢٤-٢٥.

[٤٦] نفس المصدر، ص ٣٣.

عربي ان هناك مرحلة تسبق التجربة الروحية الصوفية هي مرحلة الجاهلية، اي المرحلة التي لايكون فيها الفرد قد حاز على المعرفة التي تؤهله لدخول عالم العرفان. ولأنه يفتقر الى تلك المعرفة فهو، من وجهة نظر ابن عربي، جاهلي. وعلى الرغم من ان ابن عربي يستخدم هذا التعبير للاشارة الى حياته قبل ان يسلك مسلك الصوفية، فأنه يمكن ان يفهم منه ان المعنى اوسع من ان يقتصر على حياة ابن عربي وحده.

ان ازدراء الحياة المادية بلغ حد تبجيل الفقر في الصوفية. والترف لايهم الصوفية. فالتجربة الروحية من منظور المتصوفين هي التي تحقق الغنى، لكن هذا الغنى لا صلة له بالثراء المادي بل هو ثراء روحي لا يمكن تقديره بثمن. وكل الاغنياء الذين مروا بالتجربة الروحية الصوفية لم يعد يهمهم العالم المادي. ان ابراهيم بن ادهم، الذي يوصف بأنه اول متصوف مسلم في ايران في القرن الثامن الهجري والذي كان من الامراء الاقطاعيين، اوصلته التجربة الروحية الى التواصل مع العالم الميتافيزيقي وراج عنه انه لم يعد بينه وبين الرب حجاب من خلال الاحلام[٤٧]. وهذا يعني ان التصوف ازال كل الحواجز امام المتصوفين للتواصل مع العالم الروحي. وهذه التجربة بالضبط هي ما عبر عنه البسطامي بادعائه انه عرج على السموات العلى مثلما عرج النبـي محمد في معراجه المقدس الخارق للمألوف[٤٨].

وفي تبجيل واضح للفقر، نصح الشيخ عبدالقادر كيلاني، مؤسس الصوفية القادرية، ابنه بالتمسك بالتعاليم الصوفية ولفت انتباهه الى ان قوام التصوف ثمان خصال ثامنها الفقر. وتضمن جدول الخصال الذي اعده كيلاني خصلتين لهما صلة بالفقر هما الغربة ولبس الصوف[٤٩].

هذه الفلسفة التي تشكل في جوهرها فلسفة الفقراء تركت اثرا جديا في العقائد البارزانية (انظر: سوسيولوجيا العلاقات). ان التيقن من هذا الميل هو

---

[٤٧] جان شو فليي، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبدالقادر قنيني، دار افريقيا الشرق، بيروت، ١٩٩٩، ص ٣٠-٣١.

[٤٨] نفس المصدر، ص ٣٧.

[٤٩] محمد رئوف توكلى، تاريخ تصوف در كردستان، ص ١٤٥.

الذي حمل الفلاحين الفقراء على تأييد تكية بارزان في صراعها مع الارستقراطية الزراعية. وبالمقارنة مع المشيخات الاخرى، حافظت مشيخة بارزان حتى زوالها في عام ١٩٦٩ على تبجيلها للفقر، على العكس من كل المشيخات القادرية والنقشبندية الاخرى التي تحول تبجيل الفقر فيها الى جزء من التراث الصوفي القديم بسبب تحول ارستقراطيتها الى ارستقراطية دينية-زراعية. احتفظت مشيخة بارزان وحدها بالقيمة الرمزية لتبجيل الفقر التي تتضمن في جوهرها ميلا بدائيا لتحقيق المساواة وازدراء عالم المادة المليء بالشرور والبعيد عن العالم الروحاني.

تاريخيا، مهدت نظرية الفيض لظهور نظرية وحدة الوجود. وعلى اساس نظرية الفيض وضع الاساس الضروري لنظرية اندماج الخالق والعالم واعتبارهما مظهرا لشيء واحد غير قابل للفصل. وهذا هو ما نجده بوضوح في فلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي وفي كل الفلسفات الصوفية المتأثرة بنظرية الفيض، سواء كانت اسلامية او هندية[٥٠]. وقوام النظرية قائم على اساس انه ليس في الكون وجودان، وجود الله ووجود العالم، بل هناك وجود واحد وحقيقة واحدة هي وجود الله وحقيقته[٥١]. ومن حيث الجوهر توسع النظرية اطار التجلي الرباني، ذلك انه لما كان العالم المادي قد نتج اصلا عن فيوض النور الرباني، فهو غير منفصل عنه ولا يشكل حقيقة اخرى الى جانب الحقيقة المطلقة. بمعنى اخر، ليس هناك وجود روحي مستقل ووجود مادي مستقل، بل هناك وجود واحد مندمج ومتحد غير قابل للانقسام.

ولا ريب ان هناك تباين في رؤية الدين ورؤية العرفان المؤسس على نظرية وحدة الوجود حول هذا الموضوع. ان الله، من وجهة نظر الدين، خالق وهو منفصل عن مخلوقه وان وجوده غير متصل بأي وجود اخر. اما العرفان المؤسس على نظرية وحدة الوجود فينهج مسلكا مغايرا ويرى ان العالم مليء بجوهر الله وانه النتيجة

---

[٥٠] الدكتور حسام محيي الدين الالوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس او من الميثولوجيا الى الفلسفة عند اليونان، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص ١٤٠.

[٥١] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية-الاسلامية، الجزء الثاني، الطبعة السابعة، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٧٧.

التي آل اليها التجلي الرباني وان حقيقة الله المطلقة تسري في داخل كل شيء وان كل ما هو موجود في العالم مجرد انعكاس له[٥٢].

وكان من نتائج هذه النظرية انه صار هناك اندماج بين الخالق والمخلوق. واذا كان العرفان المؤسس على وحدة الوجود يرى ان كل ما في العالم هو مظهر من مظاهر تجلي الله، فذاك لأنه اراد بذلك ان يقدم المادة الضرورية لتيسير وتوضيح وتبرير الآلية التي يتم بها الاتصال العرفاني بالحقيقة المطلقة، اي اتصال المحدود باللامحدود. ووفق هذه النظرية فأن الله مترفع عن خلق المادة من العدم وان العالم لم يخلق اصلا من العدم بل هو نتاج عملية خلق غير مباشر نتيجة للفيوضات التي فاضت عن الله.

ان التراث الاسماعيلي يتضمن فكرة وجود صانع للعالم[٥٣]. وهذه الفكرة هي اساس تعريف كل فلسفة متأثرة بالنظرية الغنوصية القديمة حول وجود اصلين للوجود، احدهما خالق والاخر صانع. لكن "الصانع" الاسماعيلي ليس الها كما تقدمه النظرية الغنوصية، بل هو على النمط الوارد في نظرية الفيض. وباستيعاب نظرية الفيض لفكرة الصانع في رداء يختلف عن الرداء الغنوصي القديم، اقتربت الفلسفة خطوة من وحدة الوجود. وفي وحدة الوجود ليس العالم آتيا من العدم او بالصدفة، بل هو مظهر من مظاهر التجلي الالهي. هذه الفكرة بنفس المضمون موجودة في عقائد المدرسة الخورشيدية، وهي مدرسة وضع اساسها الشيخ احمد بارزاني في منتصف الستينات من القرن الماضي واكتسبت اسمها من اسم زعيمها، خورشيد، الذي كان يفترض ان يتولى قيادة مشيخة بارزان بعد رحيل الشيخ احمد في عام ١٩٦٩. تعبر المدرسة الخورشيدية عن هذه الفكرة العريقة بنص قريب جدا من النص المستخدم في نظرية وحدة الوجود، يقول "لا شيء يأتي من العدم لأن العدم يعني العدم"[٥٤] (انظر المدرسة الخورشيدية).

---

[٥٢] هاشم كەریمی، ئاینو دەسەلات لەپرۆسەی مێژوی روحانیەتی شیعەدا، مەکتەبی بیرو هۆشیاری، سلێمانی، ٢٠٠٥، ل ٢٩.

[٥٣] الدكتور علي نوح، الاسماعيلية بين خصومها وانصارها، دار التوحيدي للنشر، حمص، ٢٠٠٠، ص ١٢٠.

[٥٤] دكتۆر عەبدوڵلا غەفور، بارزانم چۆن دیت، چاپخانەی ئاپێك، ستۆکهۆڵم، ١٩٩٥، ل ٦٢.

وليس من شك في ان التجربة الصوفية حرصت على صياغة مفهوم روحي للايمان يختلف عن المفهوم المتعارف عليه للايمان، مفهوم يتجاوز الطقوس والشرائع ويمتلك حرية اكبر لأقامة صلة مع العالم الميتافيزيقي. وفي هذه النقطة بالذات بالغت التجربة الصوفية في محاولة دمج اللاهوت بالناسوت. وفي حين وقف العديد من المتصوفين عند حدود الاتصال الباطني مع الله، مثلما فعل الفارابي، متلافين القول بأن العالم يجسد مظاهر التجلي الالهي، فأن التصوف المؤسس على نظرية وحدة الوجود بلغ حد التواصل المباشر مع الله.

لقد اعتبرت الصوفية انها ممثلة للحياة الروحية. يعبر عن ذلك حديث نبوي مختلق يقول "من اراد ان يجلس مع الله فليجلس مع اهل التصوف". وبالفعل، فأن "الجلوس مع الله" لم يكن بعيدا عن افكار الصوفيين الذين حملهم تفكيرهم، الذي هو صورة عن الايمان بقدرة الناسوت البشري على الوصول الى اللاهوت الالهي، على كسر كل الحواجز امام تحقيق اتصال من هذا النوع.

وعند الحلاج وصل الدمج بين اللاهوت والناسوت اعلى مراتبه وبلغ حد الحلول، اي تجسد الروح الالهية في ابدان البشر. وقد جمع الحلاج بين التصوف والاسماعيلية. ولا ريب انه خالط كبار متصوفي عصره وفي مقدمتهم الجنيد بن محمد. وبحسب الخطيب البغدادي فقد اختلف المتصوفون فيه ونفى اكثرهم ان يكون منهم، لكن اخرين قبلوه وسماه بعضهم بالعالم الرباني. واعتبر الخطيب البغدادي ان الحلاج عرف عند الفرس بأبي عبدالله الزاهد[٥٥]. ويؤيد ابن كثير رواية الخطيب البغدادي ويقول ان الفرس كانوا يكاتبونه بأبي عبدالله الزاهد[٥٦]. وهذه الكنية تلفت الانتباه لأنها نفس كنية ابو عبدالله الشيعي، الداعية الاسماعيلي في شمال افريقيا الذي ساهم في قيام الدولة الفاطمية. ويعلق الدكتور كامل مصطفى الشيبي على ذلك بالقول ان الامر يبدو وكأن الاسماعيليين كانوا يعتمدون على

---

[٥٥] الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد او مدينة السلام، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، المجلد الثامن، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤، ص ١١٢-١١٣.

[٥٦] ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق وتوثيق عبدالرحمن اللادقي ومحمد غازي بيضون، المجلد السادس، الجزء الحادي عشر، الطبعة العاشرة، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧، ص ١٥٩.

داعيتين يحملان كنية واحدة، احدهما في المغرب هو ابو عبدالله الشيعي والاخر في المشرق هو الحلاج. ومن الدلائل على اسماعيليته انه امتدح علنا قيام الدولة الفاطمية[٥٧]. اذا اعتبرنا ان الحلاج كان يؤمن بوحدة الوجود، مثلما يرى الباحث الالماني ثولوك[٥٨]، فأن ايمانه بالحلول يصبح شيئا عاديا وذلك بأعتبار ان وحدة الوجود لا تفصل بين الله والعالم اصلا وتعتبر وجودهما وجودا واحدا، ما يوفر الارضية المناسبة لأن يؤدي اي تطوير لها الى ابتداع نظرية الحلول.

وعلى الرغم من ذلك، فأن فكرة الحلول ظهرت في الاسلام قبل نظرية وحدة الوجود بزمن طويل. ويعود اول ظهور لها الى عهد علي بن ابي طالب، عندما اعتبر فريق من انصاره عرفوا بعد ذلك بأسم السبأية نسبة الى عبدالله بن سبأ، ان جزءً من روح الله قد حل في جسد الامام علي[٥٩]. والفرق بين الحلول السبأي والحلول الحلاجي يكمن في ان المبدأ في زمن السبأية لم يكن يستمد قيمته من المبررات الروحية ولم يكن يشكل نظرية عامة وقد اختص بالامام علي. وعندما يقارن هذا الحلول بالحلول الحلاجي فأنه يبدو خاليا من اية ميول روحية. وفي حين يقترن الحلول السبأي بمحاولة رفع شأن الامام علي لأسباب سياسية تتعلق بصراعه مع الجناح الاموي المنشق، لا يقترن الحلول عند الحلاج بأية ميول سياسية.

وهناك نقطة هامة. ان نظام التربية الروحية لفريق المصطفين الذي تشكل في ستينات القرن الماضي على يد الشيخ احمد بارزاني، اعتمد على مجموعة من ادبيات التراث الصوفي بينها ادبيات الحلاج (انظر: السنوات الاخيرة).

لقد وفر التصوف لمتصوفيه نوعا من القداسة بأعتبار انهم اجتازوا العقبات التي تعترض طريق الوصول الى الحقيقة المطلقة. هذه القداسة اضفت على افعالهم واقوالهم رداءً من العصمة غير المعلنة. واذا كان المتصوف مولانا جلال الدين

---

[٥٧] الدكتور كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٣٧٠.

[٥٨] آن ماري شيمل، ابعاد عرفانى اسلام، ترجمه عبدالرحيم گواهى، چاپ پنجم، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، تهران، ١٣٨٤، ص ١٣١.

[٥٩] الدكتور نايف معروف، الخوارج في العصر الاموي، الطبعة الرابعة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٤، ص ٤٧.

الرومي يضيف العصمة الى الحلاج، فذاك لأنه يرى ان الصوفي انما يعبر عن ارادة الله وان قلبه يطفح بنوره[٦٠].

وليس هناك ادنى شك في ان من شأن هذه النظرة ان تدعم مركز المرشد الصوفي بين اتباعه. وثمة تشبيه في هذا الصدد يكتسب اهمية كبيرة. فقد اعتبر الصوفيون الاوائل ان وجود الشيخ بين مريديه يشبه وجود النبي محمد بين اتباعه. وفي هذه الفكرة، فأنه في حين يتم تشبيه الشيخ بالنبي، يتم رفع مستوى الاتباع ليصل الى مستوى فئة الصحابة، اي المسلمين الاوائل الذين عاشوا مع النبي محمد في مكة والمدينة في القرن السابع الميلادي. اما الصوفيون اللاحقون فقد طوروا هذه الفكرة واعتبروا ان محبة الاتباع للشيخ تؤول الى الفناء في الشيخ وهذا الفناء يؤول في النهاية الى الفناء في النبي محمد[٦١]. واحيانا تم تجاوز الفناء في النبي محمد الى الفناء في الله مباشرة وروج لما معناه ان الفناء في الشيخ انما هو مقدمة للفناء في الله[٦٢]. وعلى العموم، فأنه في كل هذه النماذج يكون الهدف من النظام الاخلاقي المعمول به هو تعزيز دور المرشد الصوفي في الحياة الروحية للاتباع.

وفي الذهنية الصوفية، فأن الحياة الصوفية مرهونة بارادة العالم العلوي الذي يعطي قيمة مقدسة لارادة المرشد الصوفي لأنه يعبر عن الارادة الالهية. في هذا الشأن يرد في بعض الاساطير الصوفية ان الجماعة الصوفية، اذا مات مرشدها ولم يعين خلفا من بعده، يأتيها طائر اخضر من السماء يحط على رأس احد الافراد ويكون ذلك دلالة على انه اختير كمرشد جديد للجماعة[٦٣]. والمراد من هذه الاسطورة وكذلك من اساطير اخرى من هذا النوع، الايحاء بأن الله هو الذي يختار المرشد لتزعم الجماعة وانه ليس للاتباع حق ابداء اي رأي بهذا الصدد لأن حسم هذا الموضوع تم خارج ارادة البشر.

---

[٦٠] الدكتور كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، المصدر السابق، ص ٣٩٠.
[٦١] آن ماری شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، ص ٣٩٥.
[٦٢] الدكتور محمد احمد درنيقة، الطريقة النقشبندية واعلامها، جروس برس، طرابلس، ١٩٨٧، ص ٤٥.
[٦٣] آن ماری شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، ص ٣٩٣.

الفصل الثاني

التستر والمكاشفة

المبحث الاول

التقية

يؤلف البارزانيون بلا شك جماعة متكتمة وقد احتفظوا بأسرار معظم عقائدهم. ويضفي هذا التكتم طابع الغموض على تلك العقائد. ان معيار كل تكتم هو مدى قدرة الجماعة على منع انتشار اسرارها. ولما كان الاحتفاظ بالاسرار ليس سهلا، فأن كل جماعة تؤسس نظاما قويا لمنع خروج الاسرار وتنظيم العلاقة مع محيطها. يسمى هذا النظام بالتقية.

يرتبط مفهوم التقية بشكل خاص بالشيعة لكن مضمونها الدال على كونها اخفاء العقائد واظهار خلافها تبعا للظروف المحيطة لا يقصرها على الشيعة وحدهم بل يوسع مداها ليشمل كل الطوائف المجبرة على اخفاء عقائدها او الراغبة في الاحتفاظ باسرارها الدينية. ويعني هذا ان التقية تاريخيا ليست اختراعا شيعيا. لكن الشيعة، خلافا لغيرهم، شرعنوا التقية ونظموا اصولها كجزء من نظريتهم في العلاقات العامة وكيفية التعامل مع محيطهم السياسي والاجتماعي. وقد ساعد ذلك على اعتبار اية علاقات تعاقدية بينهم وبين محيطهم علاقة غير مقدسة وقابلة للنقض عندما تتوفر الظروف الملائمة. ونتج عن هذه العملية ان الشيعي وكل من يلجأ الى التقية صار يخفي عقائده ويسعى الى توفير شروط الاختلاط مع محيطة.

ترتبط التقية، عمليا، بالاضطرار. وينتج عن ذلك ان التقية تصبح تكتيكا وقائيا للحفاظ على نقاء العقيدة مع عدم البوح بها لاسباب تتعلق بالخوف من الاضطهاد. وهي بهذا المعنى العام سابقة لظهورها عند الشيعة. ويمكن ملاحظة وجود حالات من التقية المبررة دينيا خلال الحقبة المكية للاسلام. وقد وجد معظم افراد الطبقة الارستقراطية الوثنية في مكة بعد دخول المسلمين مكة ان التظاهر بقبول الاسلام بعد ان فقدوا الادوات الايديولوجية التي تمكنهم من التصدي له، يمكن ان تجنبهم الكثير من المشاكل.

يعود تاريخ التقية بين الاكراد الى القرن السابع الميلادي. ان اول احتكاك للاكراد مع العرب المسلمين لم يكن في الغالب وديا. وقد اقترن ظهور الاسلام في المناطق الكردية بظهور المقاتلين العرب. ومن الناحية الدينية اقترن ظهور الاسلام بتدهور وانحلال الديانة السائدة السابقة للاسلام بين الاكراد، وهي الزرادشتية.

ابتداءاً من العام ١٥ هجرية اصبح الفرس والاكراد في وضع حرج اذ تحولوا الى شعبين خاضعين لحكام تختلف عقائدهم الدينية عن الزرادشتية، الدين الرسمي للساسانيين. وقد قبلوا دفع الجزية مقابل بقائهم على عقائدهم السابقة او تظاهروا بالاسلام لتجنب دفع الجزية او خوفا من القتل. لم يتم التحول الى الاسلام بين الفرس والاكراد الا بشكل تدريجي وبطيء. لقد تسارعت وتيرة التحول الى الاسلام بين الفرس اكثر مما كانت عليه الوتيرة بين الاكراد. وقد ساعدت الطبيعة الجبلية والبنيات الاقتصادية-الاجتماعية المعزولة عن العالم الخارجي وبطء التحول من حياة الترحال الى الزراعة، على امتلاك الاكراد كل المقومات الضرورية لتنظيم عملية التقية. بهذا المعنى يكون الاكراد قد سبقوا الشيعة في اكتشاف التقية كوسيلة للحفاظ على الهوية الثقافية المهددة.

ومن الواضح ان اوائل المسلمين الاكراد كانوا اقل تحمسا وفهما للاسلام من لاحقيهم. وعلى الرغم من انه لا دلائل قوية على تحمس جماعي على نطاق واسع لتقبل الاسلام في القرن السابع الميلادي، فالواضح ان السقوط السياسي للزرادشتية باعتبارها الدين الرسمي للدولة الساسانية ازاح كل العراقيل امام قبول الدين الجديد الذي كان قد اصبح الدين الرسمي لدولة مترامية الاطراف يحكمها العرب المسلمون.

ان تحول الاكراد الى الاسلام بدأ في القرن السابع الميلادي بشكل ضعيف. واستمرت هذه العملية طوال اثني عشر قرنا واكتمل تحول الاكراد الى الاسلام في القرن الثامن عشر. ان التظاهر بالاسلام، الذي هو نتاج الخوف من العقوبات الشرعية، اعطى ممارسي التقية فرصة للحفاظ على الهيكل العام للعقائد الدينية المحلية. وساهمت الجغرافيا في تمكن الاكراد من الانزواء في الجبال الحصينة وممارسة طقوسهم الدينية وشرائعهم في اطار مجتمعات مغلقة ومبعثرة ولكن قلقة وخائفة من العقاب. لكن التحول الى الاسلام لا يعني الغاء كل العادات

والثقافات المحلية لأن الكثير منها ظل حيا بعد ان اتجه اتباع تلك الثقافات الى ممارستها سرا في مجتمعاتهم المغلقة.

لقد نجحت طوائف كثيرة في اخفاء عقائدها الاصلية لمدة طويلة وحققت لنفسها نسبة كبيرة من الامن وقدرة واسعة على تطوير معتقداتها وقيمها وثقافاتها. وفي حين تكتسب التقية عند الشيعة الاثني عشرية معنى دينيا وهي تصبح في مفهوم ابن بابويه فرضا دينيا لتنظيم العلاقة بين الشيعي وغير الشيعي ويكون الالتزام بها واجبا دينيا حتى ظهور الامام المهدي[١]، فهي عند الاكراد لاتتعلق باساليب تنظيم العلاقة بين اتباع الثقافات السرية واتباع الثقافات العلنية قدر تعلقها بضرورة الحفاظ على اسرار العقيدة. ويعطي الايزيديون والكاكائية وجماعة حقة والبارزانيون والشبك امثلة قوية على مدى النجاح في اخفاء العقائد عن المحيط الاجتماعي وتنظيم السلوك وفق القانون الاجتماعي الخاص. وقد دفع التطور العام هذه المجموعات الى ابتكار وسائل جديدة للتقية في ظروف لم يعد فيها ممكنا الانعزال بشكل مطلق وحيث لم يعد الانعزال قادرا على منح الجماعة هويتها الخاصة مثلما كان عليه الحال في الماضي.

رغم ضرورة التقية واهميتها بالنسبة للطوائف ذات الهويات الخاصة، فأن مدى الالتزام بها ليس على مستوى واحد وهو يختلف من طائفة الى اخرى تبعا لجملة عوامل منها الظروف الخاصة بكل طائفة وقوة بنياتها الثقافية ودرجة استعدادها لمواجهة المخاطر التي قد تتهددها ومدى تقبل المحيط لمعتقداتها ومدى التسامح ازاء دعوتها لقيم جديدة ومختلفة عن القيم العامة.

وتقرر ظروف كل طائفة مدى حاجتها للتقية وكيفية تطبيقها. فأذا كانت حاجة الايزيديين للتقية اكثر من حاجة الطوائف الاخرى فذاك لان الايزيديين اختاروا ان يكونوا خارج الاطار العام للاسلام ككل، على خلاف الطوائف الاخرى التي اختارت ان تبقى ضمن الاطار المعروف للاسلام. وتبدو التقية للايزيديين سياسة وقائية. ومن الممكن ملاحظة ان ظروف الايزيديين الخاصة املت عليهم

---

[1] عبدالله فهد النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٣، ص ,٣١

انتاج وسائل جديدة للتقية اهمها على وجه الاطلاق دمج معتقداتهم بطروحات اسلامية غير اساسية. ان من الواضح ان الترويج للصيغة العربية المحورة لاسم الايزيديين (يزيدي) رغم انه لا يمكن اثبات اية علاقة تاريخية بينه وبين الخليفة الاموي الثاني يزيد بن معاوية، قد يكون شكلا من اشكال التقية يراد منه ان يساهم في دمج الايزيديين غير المسلمين بمحيطهم المسلم الشديد الحساسية ازاء الطوائف التي تستمد قيمها الدينية والاجتماعية من مصادر غير سماوية. ويؤيد ذلك ان انشغال المسلمين في الحقبة الاخيرة من حكم الخليفة عثمان بن عفان وكل حقبة علي بن ابي طالب بالصراعات الداخلية المسلحة شتتت انتباههم عن ملاحظة القيم الايزيدية غير المتوافقة مع التعاليم الاسلامية. بيد ان ذلك لم يطل كثيراً. اذ ان سيطرة الامويين على السلطة، ربما تكون حثتهم على اختيار اقرب اسم عربي من كلمة يزدان او ايزد للتعريف عن هويتهم. وقد كف الايزيديون منذ سقوط الدولة الساسانية عن التشنيع بالديانات السماوية الثلاث. وثمة دلالات واضحة يسردها كل من نيبور وشاكر خصباك ولوك على ان الايزيديين يفصحون عن اجلالهم لكتب التوراة ومزامير داود والانجيل والقرآن ويرون فيها علامة من علامات السماء ويقدسون انبياء الديانات الثلاث رغم عدم وجود صلة بين الايزيدية وبين تلك الكتب المقدسة وانبياء تلك الديانات. وللاعراب عن التقدير المتزايد لاماكن العبادة ولاعطاء انطباع يفهم منه انه تستوي عندهم كل اماكن العبادة طالما كانت مراكز تقديس للاله الخالق، فقد سمح الزعماء الروحيون الايزيديون لاتباعهم بزيارة المساجد والكنائس[٢]، رغم ان هذه الزيارات تكون في الغالب غير مفهومة بالنسبة للمسلمين والمسيحيين واحيانا غير مستحبة، نظرا لاستهجان المسلمين والمسيحيين للعقائد الايزيدية.

ليست التقية الايزيدية متكاملة لانها لا تصل حد اخفاء الهوية الثقافية وهي تسعى في الاساس الى جعل الايزيديين عاملا مقبولا في المجتمع. ويمكن تفسير مزاعم بعض الامراء الايزيديين وشيوخهم بالانتساب الى مروان بن الحكم رابع

[2] عدنان زيان فرحان، الكرد الايزيديون في اقليم كردستان، مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، السليمانية، ٢٠٠٤، ص ,٢٣١

الخلفاء الامويين[3]، بكونه مسعى لايجاد صلات مشتركة بين المسلمين والايزيديين لتخفيف الضغوط على الايزيديين. قطعا لا يعني هذا الزعم الذي يفتقد الى الادلة المطلوبة ان الايزيديين يصرون عليه لكن المجاهرة بها يمكن ان تكون عاملا مساعدا لدمجهم بشكل افضل بالمجتمع.

تعطي التقية الايزيدية مثالا واضحا على مدى قدرة الثقافات الحاكمة على احداث تغييرات في عقائد الطوائف الخائفة من العقاب. ويبدو ان الغاية التي رسمتها التقية الايزيدية لنفسها، وهي اعطاء الانطباع بأن الايزيدية ديانة قابلة للتسامح بشأن عقائدها المغايرة للاسلام، آلت طوال اكثر من الف عام من التقية المتواصلة الى التخلي عن بعض المعتقدات في العقيدة الاصلية وتبني طروحات وافكار واسماء مستمدة بالكامل من الاسلام دون ان يكون بينها أي رابط تاريخي او منطقي بالعقائد الايزيدية.

مهما يكن فقد نجح الايزيديون في ايجاد بنيات ثقافية خاصة بهم تقتبس المظاهر الخارجية للبنيات الثقافية الاسلامية دون ان تتسبب في محو جوهر البنيات الاصلية. ويستدل من بقاء هذه البنيات حتى اليوم انها حازت على الرضا العام وساعدت في تقليل شكوك المسلمين في العقائد الايزيدية.

ان طقوسا من نوع الاغتسال في بئر زمزم وعيد الاضحى وجبل عرفات وليلة منتصف شهر شعبان تعطينا مفهوما واضحا لسيرورة التقية على الطريقة الايزيدية التي اعتمدت على الاستعارة من الميثولوجيا الاسلامية. ليس ثمة روابط تاريخية بين زمزم الاسلامية وزمزم الايزيدية لكن اقدام الايزيديين على استعارة زمزم من الميثولوجيا الاسلامية ودمجها بالميثولوجيا الايزيدية يراد منه الايحاء بوجود جذور مشتركة بين الايزيدية والاسلام. تقع بئر زمزم في مكة التي لا يضارعها في قداستها شيء في الاسلام. وترجع الميثولوجيا الاسلامية حفر البئر الى اسماعيل الذي يعتبر الجد الاسطوري للعرب. وقد طمرت البئر بعد مئات السنين لكن الميثولوجيا الاسلامية وايغالا في التأكيد على قداستها جعلت عبدالمطلب، جد النبي محمد، يعيد اكتشاف موضعها ويقوم باعادة حفرها من

---

[3] الدكتور خلف الجراد، اليزيدية واليزيديون، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ١٩٩٥، ص ١٦.

جديد. وترتدي هذه القصة التي لا تستند على اسس تاريخية معنى رمزيا لانها تربط بين اسماعيل نجل ابراهيم مؤسس الكعبة والنبي محمد حفيد عبدالمطلب، المكتشف الثاني لبئر زمزم. وعلى الرغم من ركاكة العلاقة بين زمزم اسماعيل التي يعود تاريخها الاسطوري الى ما قبل ميلاد المسيح وزمزم عبدالمطلب التي يرجع تاريخها الى القرن السابع الميلادي وبين زمزم الايزيديين التي يعود تاريخها المعروف الى القرن الثالث عشر الميلادي، فأن الغاية من استعارة اسم زمزم من الميثولوجيا الاسلامية هي ايضاح ان الصلات التاريخية بين الاديان صلات متواصلة وانه بالامكان توحيد نظام القيم بين اتباع الديانات رغم اختلافها. يوضح الاب انستاس ماري الكرملي ان الايزيدية ترى ان الشيخ عدي بن مسافر، وهو شخصية يكتنفها الغموض في الميثولوجيا الايزيدية لكنها محورية من الناحية الطقوسية، هو الذي قيض له ان يكتشف بئر زمزم[4]. ويعني هذا انه ثمة اكثر من استعارة. فالايزيدية لم تكتف فقط باستعارة اسم البئر من الميثولوجيا الاسلامية، بل انها بسبب حاجتها الى دور اكثر فعالية للاسطورة، تستعير عبدالمطلب ذاته من الميثولوجيا الاسلامية وتطرحه في شخص الشيخ عدي. وثمة روايات تشير الى ان الشيخ عدي اجرى الى بئر زمزم خاصته شيئا من ماء القدس. ومفهوم القداسة هنا مستمد من الاسلام بشكل خاص لان امتزاج ماء بئر زمزم بماء القدس يزيد من جاذبية تقديس البئر. لكن مفهوم القداسة هنا لا معنى له بالنسبة للايزيدية لان القدس ذاتها ليست لها اية قدسية على وجه الاطلاق في الايزيدية وحتى الميثولوجيا الايزيدية تخلو من اية اشارة الى قدسيتها.

وثمة صورة لكبش محفوظة في قرية باعذرا، مقر الامارة الايزيدية في الشيخان، ترمز الى الكبش الذي افتدى به النبي ابراهيم ابنه حسب الروايتين التوراتية والقرآنية[5]. ونتج عن تقديس تلك التضحية ان الايزيديين صاروا يحتفلون مع المسلمين بعيد الاضحى رغم ان تلك الحادثة لا تعني شيئا في الميثولوجيا الايزيدية القديمة. ولا تتضمن استعارة اسماء مثل جبل عرفات الذي يشرف عند الايزيدية

---

[4] نفس المصدر، ص١٧٦-,١٧٧

[5] عبدالرزاق الحسني، اليزيديون في حاضرهم وماضيهم، الطبعة الحادية عشرة، مكتبة اليقظة العربية، بغداد، ١٩٨٧، ص ١٠٨.

على وادي لالش او احياء ليلة منتصف شهر شعبان اهمية كبيرة في الميثولوجيا الايزيدية لكنها تتضمن اعادة صياغة بشكل لا يجعلها تعبيرا تاريخيا عن تطور العقائد الايزيدية. ان التعريف الايزيدي للتقية لا يختلف في غايته عن اية تقية لجماعة اخرى خائفة من الاضطهاد والعقاب الجماعي وهي الحفاظ على الهيكل العام للعقائد وابعاد الاثار الضارة للشكوك الاجتماعية في مميزاتها الخاصة.

ويؤكد كتاب الايزيديين المقدس"جيلوة" مرتين على التقية. ففي المقدمة يطلب الرب من اتباعه الاحتفاظ بسرية الكتاب المقدس واخفائه عن الغرباء. وفي الفصل الرابع تشدد التعاليم على الحذر من الغرباء، وهنا يطلب الرب من اتباعه وضع حدود لعلاقاتهم مع الغرباء خوفا من المعصية والانحراف عن الطريق الصحيح[٦].

تقترب التقية عند طائفة الحقة اكثر من التقية عند البارزانيين من ناحية ان الاصول التبريرية لانتفاء الحاجة الى اداء طقوس منتظمة ترجع الى الصوفية ونظرتها الى الوجه الاخر للكلمات الواردة في النصوص المقدسة.

تبدو عقائد الحقة غامضة الى ابعد الحدود وهم يشتركون مع البارزانيين في خصلتين. الاولى هي ان كليهما اقاما مجتمعين ثقافيين مغلقين والثانية هي انهما انتجا دون تنسيق مسبق شريعة بدون طقوس. ولكن ثمة فرق جوهري بين مجتمع البارزانيين ومجتمع الحقة اذ ان مجتمع الحقة اكثر ميلا الى السلام الاجتماعي، وقد يكون ذلك مرده عدم تمكنهم من نشر عقائدهم افقيا وتبعثر مستوطناتهم على مساحة شاسعة من الارض.

لقد بدت عقائد الحقة في نظر الاغلبية السنية تتضمن ما هو مخالف للاسس العامة للاسلام. وبشكل عام، ظل الحقة موضع ريبة وحال التشكك في عقائدهم دون اندماجهم مع محيطهم السني بسهولة. ويمكن من وجهة نظر شمولية ارجاع اسباب تشكك المحيط السني في عقائدهم الى موقف الحقة من مسألتين اساسيتين: الاولى، تتعلق بترويج مبدأ انتفاء الحاجة الى اداء التكاليف الشرعية

---

[٦] انظر النص الكامل لكتاب"جيلوة" باللغة الكرية في:

ئەنستانس ماری کەرمەلی، کتێبی ئێزدییەکان "جیلوەو مەسحەفا رەش"و بیبلۆگرافیای ئێزدییاتی، وەرگێڕانی نەجاتی عەبدوڵلا، بنکەی ژین بۆ بوژاندنەوەی کەلەپوری بەڵگەنامەیی‌و رۆژنامەوانیی کوردی، سلێمانی، ٢٠٠٦، ل ٧٣-٧٨.

التقليدية، وهو مبدأ اساسي في البنيات الثقافية للحقة ويشكل الركن الرئيسي في الاختلاف عن المحيط الاجتماعي. والثانية، تتعلق بتصورات اجتماعية اكثر تطورا وانفتاحا تتضمن مفاهيم ادبية رفيعة من قبيل المساواة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي وحقوق المرأة. وتثير النقطة الاخيرة مزيدا من الجدل لانها تتضمن اتهامات لم تثبت صحتها على الاطلاق حول نوع من الاباحية في مجتمع الحقة.

وقد اضطر الحقة بسبب الخوف من الاضطهاد الى اتخاذ التقية وسيلة للحفاظ على استمرار مجتمعهم. ولا ينكر الحقة ان عقائدهم لا تلزمهم باداء التكاليف الشرعية. ومن اللافت للنظر ان مصطفى عسكري الذي ينتمي الى اسرة من شيوخ الحقة يرى في كتابه عنهم ان تعاليم اثنين من زعمائهم الروحيين وهما الشيخ عبدالكريم شادالا ومامة رضا لا تدعو الى ترك التكاليف الشرعية بشكل تام وانه توجد طائفة واحدة بين الحقة تدعى برا سايار هي الوحيدة التي تدعو علانية الى التخلي عن الفروض بشكل تام[٧]. لكن اقراره بأن اغلبية الحقة لا تلتزم بالصلاة والصوم يعني ان مبدأ التخلي عن هذين الفرضين يشكل مبدأ اساسيا في عقائد الحقة. وثمة اشارات الى ان الشيخ عبدالكريم شادالا ومامة رضا لم يتخليا بالكامل عن الصلاة. بيد انه ليس هناك في المقابل دلائل قوية على التزامهما الصارم باداء الصلاة بالطريقة التي يؤديها مجموع المسلمين السنة. ويندرج التظاهر بأداء الصلاة على الارجح ضمن مبدأ التقية المعروفة. وفي تعليقات في هامش الصفحات على كتاب مصطفى عسكري المشار اليه، يعتقد محمد ملا كريم ان اظهار زعيمي الحقة التزامها بالصلاة يمكن ان يكون القصد منه اظهار الالتزام بالطقوص الشرعية في الاسلام[٨].

ليس هناك ادنى شك في ان زعماء الحقة الروحيين وجدوا ان من واجبهم، وايضا من مصلحتهم هم واتباعهم، ان يزيلوا سوء الظن في عقائدهم ويعملوا على اشاعة الثقة والنية الحسنة حتى يتجنبوا المشاكل الكبيرة. وللتقية عند الحقة مبررات اقوى من المبررات مما هي لدى البارزانيين لان الحقة يجاورون فئات من السكان ارفع ثقافة منهم واكثر اتصالا بالعالم الخارجي.

---

[7] مستەفا عەسکەری، ئاوڕدانەوەیەك لەبزوتنەوەی هەقە، چاپخانەی عەلا، بەغدا،١٩٨٣، ل ,٥٢

[8] نفس المصدر، ص ,٥٣

وثمة حادثتان تدلان على وجود تهديدات اجتماعية. فالزعيم الروحي الشيخ عبدالكريم شادالا كاد يتعرض للاغتيال على يد مسلم سني متعصب كان قد اعد نفسه لتخليص الاسلام من زعيم الحقة[9]. ويعتبر الحقة تلك الحادثة دليلا على نقاء سريرتهم ورسوخ عقيدتهم لان السني المتعصب الذي اندس بين الحقة لقتل زعيمهم سرعان ما تحول الى عقيدة الحقة على يديه. تعني هذه الحادثة التي رواها حمزة عبدالله في عام ١٩٨٣ في مقالة عن تجربته مع الحقة، ان الحقة كانوا واعين للمخاطر التي يمكن ان تصيبهم ان هم تخلوا عن الحذر وكشفوا عن معتقداتهم بالكامل. وتتعلق الحادثة الثانية بالمناقشة التي تمت بين ملا مصطفى حاج رسول في السليمانية ومامة رضا زعيم الحقة الروحي والتي صاح فيها ملا مصطفى بوجه مامة رضا انه يجب اقامة حد الاسلام بحقهم لانهم تخلوا عن الصلاة[10]. واقامة الحد في الاسلام تعد اشد العقوبات ضد المرتدين وتتضمن القتل بشكل واضح. وتعبر الحادثة عن شكوك السنة في عقائد الحقة وهي شكوك تصل الى حد اعتبارهم مرتدين عن الاسلام وتحلل قتلهم.

اما عند الكاكائية فتتخذ التقية بعدا اخر. يشكل الكاكائية ظاهريا جزءً من المسلمين ويقوم خطابهم الديني العلني على اعتبار طائفتهم طائفة اسلامية ذات هوية خاصة. وهم بطبيعة الحال لا يجاهرون بمعتقداتهم ولا يسعون الى الترويج لها. وقد لاحظ آجريان، العالم الارمني الذي درس الكاكائية واستخدم في تعريفه لهم اسم اهل الحق، انهم يخشون المسلمين ويحاولون اخفاء عقائدهم عن الاغلبية السنية وقد حاول حثهم على المكاشفة[11].

وكغيرهم من النحل التي تخشى المجاهرة بعقائدها، استخدم الكاكائية التقية منذ زمن طويل كوسيلة للتخلص من احتمال اضطهادهم. تتشكل البنية الدينية للكاكائية من عقائد مغايرة للعقائد الاسلامية وهم بخلاف طائفة الحقة والبارزانيين لا يجدون في مقدورهم الاستناد على النصوص القرآنية المقدسة لتبرير

---

[9] نفس المصدر، ص ,٦٤

[10] نفس المصدر، ص ,٦٧

[11] ئاجەریان و چەند لێکۆڵیارێکیتر، چەند باسێك دەربارەی ئەهلی هەق، وەرگێڕانی نەجاتی عەبدوڵلا، دەزگای چاپ و بڵاوکردنەوەی موکریانی، هەولێر، ٢٠٠٥، ل ,٢٨

سـلوكهم الـديني. وللتخفيـف مـن تشـكك محـيطهم المسـلم في عقائـدهم، عمـد الكاكائية الى انشاء مقومات تقيـة تقـوم علـى اقتبـاس بعـض المظـاهر الخارجيـة للاسلام. بهذا المعنى، فأنهم لجأوا الى اعتماد الختان وهـي عـادة اقتبسـها النبـي محمد من اليهود كدلالة للتفريق بين المؤمـنين وغير المؤمـنين. وعلى العكس مما هـو عليه الحال في اليهودية والاسلام، لا تتضمن هذه العادة اية قدسـية في الكاكائيـة. ومـن مظـاهر مسـاعيهم للانـدماج مـع محـيطهم المسـلم، يتخـذ الكاكائيـة اسمـاء اسلامية لضمان رضى محيطهم. ويسير كاكائية القرى الستة المنعزلة علـى ضـفاف الزاب الكبير، تماما مثل اغلبية الكاكائيين في كركوك، على نفس الخطـة ويتخـذ زعماؤهم الدينيون في اغلب الاحيان لقب "ملا" وهي ادنى مرتبة دينية في سـلم التراتبية الدينية السنية الكردية. ويشير اسم "اهل الحق" بحد ذاتـه الى التقيـة لأن هذا الاسم الاسلامي الذي ينم عن الطهارة والنقـاء يعطـي الانطبـاع بوجـود نحلـة على درجة عالية من التقوى والالتزام بشرائع الاسـلام. ومـن نفـس هـذا المنطلـق اطلقت حركات اخرى، مثل الحروفية، على نفسها اسماء تعطي نفس الانطبـاع لـدى جمهور المسلمين. ويشير زج اسم الامام علي بن ابـي طالـب، الشخصـية الاسـلامية التي يجلها السنة والشيعة على حد سواء، في الديانة الكاكائية الى السعي لـدمج الديانة بالتاريخ والتستر وراء شخصية لها وزنهـا الـديني لـدى غـالبيـة المسـلمين، رغم ان الامام علي لا تربطه اية صلة بعقائد الكاكائية.

ومن بين كل الطوائف ذات الهوية الخاصة، يرى الايزيديون والكاكائيـة بشـكل خـاص ان جـذور عقائـدهم لا تـرتبط بشـكل قـوي بالاسـلام. ورغـم تلـك الصـلة الضعيفة بالاسلام، فأن الكاكائية الذين بدا الايزيديون اكثـر جـرأة مـنهم، آثـروا التريث في اعلان انفسهم كاتباع دين خاص.

في عام ٢٠٠١ اعلن احد السادة الكاكائيين، وهو سيد طالـب شـكر درويـش، في لقاء مع صحيفة "تايم"[١٢] التي كانت تصدر باللغة الكردية في السـليمانية ان الكاكائية "دين خاص". ومن الواضح ان ذلـك الاعـتراف الصـريح تضـمن قـدرا كبيرا من الجرأة والموضوعية، وان كان قد جاء متـأخرا جدا. ويمكـن ان نعتـبر ذلـك

---

[12] تايم ٣١/١٢/,٢٠٠١

اول اشارة الى بداية انتهاء عهد الستر. ونستطيع ان نلمس في تلك المقابلة ان الكاكائية انشغلوا طوال سنين في جدل مستمر حول امكان اعلان انفسهم كنحلة خاصة والتخلي نهائيا عن التقية. بيد ان ذلك ظل على الدوام تفكيرا مطبوعا بالتردد والتوجس من النتائج غير المنتظرة. اشار درويش الى ان اول مشروع للتخلي عن التقية برز في عام ١٩٢١ عندما عرض على سيد فتاح سيد خليل الزعيم الروحي للكاكائية ان ينهي عهد الستر ويدخل الكاكائية في مرحلة المكاشفة. لكن سيد فتاح توجس من انهاء حقبة سرية العقيدة التي ربما كان عمرها يرجع الى حوالي الف سنة. عزا درويش تردد الكاكائية في المكاشفة الى الخوف من اعتبارهم نحلة مرتدة عن الاسلام بعد ان ظلوا مئات السنين يتظاهرون بالاسلام. يعي الكاكائيون بوضوح ان تخليهم الكامل عن التقية مرهون بشكل كامل بمدى تسامح المجتمع ازاءهم وهم يرون ان من حقهم اشهار عقائدهم طالما كان ذلك لا يضر بالاخرين.

لكن ترك التقية ليس سهلا. لقد تعودت البنيات الايديولوجية الكاكائية طوال اكثر من ثمانية قرون على اخفاء عقائدها وعاش الكاكائيون طوال هذه المدة منعزلين متكتمين على اسرار عقيدتهم. ويواجه مثقفوهم حتى الان ضغوطا شديدة حتى يكفوا عن كشف الاسرار[١٣]. ان نصاً مقدسا عمره ثمانية قرون ينسب الى سلطان سهاك، احد الزعماء الدينيين الخمسة الكبار في عقيدة اهل الحق، يتوعد كاشفي الاسرار الدينية بالويل والثبور[١٤]. يوضح ذلك ان التكتم ظاهرة مقترنة بالعقائد الكاكائية منذ تأسيسها.

لايمكن من غير شك غض الطرف عن وجود روابط بين انواع التقيات المتبعة بين المجموعات الدينية. والامر الهام هنا انه رغم وجود روابط، قوية او هزيلة، هناك ايضا اختلافات تتعلق بالادوات والاسباب والاساليب حسب الظروف الخاصة.

---

[13] ئەیوب ڕۆستەم، یارسان لێکۆڵینەوەیەکی مێژوویی- دینی سەبارەت بەکاکەیی، بڵاوکراوەکانی مەڵبەندی ڕۆشنبیریی هەورامان، سلێمانی، ٢٠٠٦، ل ٤٤-٤٥.

[١٤] نفس المصدر، ص ١٦٧-١٦٨.

ترتبط العقائد البارزانية بنسق من التنظيم قوامه الانتشار الافقي للعقائد، وهو الاسلوب الذي يعرف في المسيحية بأسم التبشير وفي الاسلام بأسم نشر الدعوة. وهذا الاسلوب لترويج العقائد لاوجود له على الاطلاق في عقائد الايزيدية والحقة والشبك ولم يمارسه الكاكائيون ابدا لانهم ينتظرون ان يأتيهم ميراخور جيهانشور من العالم العلوي لينشر عقيدتهم في كل ارجاء العالم السفلي[١٥]. وبغض النظر عن الاختلافات الجوهرية بين المسيحية والاسلام، فقد عمل المسيحيون والمسلمون على حد سواء على نشر عقائدهم افقيا بين المجموعات التي تدين باديان اخرى غير سماوية. لاحقاً اسفر التسابق الى نشر العقائد الدينية وبسبب بروز مدارس واتجاهات ومذاهب متعددة، الى بروز تنافس بين طوائف الدين الواحد لدفع اتباع المذاهب الاخرى الى الارتداد عن مذاهبهم واعتناق مذاهب اخرى. ويمكن ملاحظة ذلك في المسيحية بشكل اوضح وفي الاسلام كذلك انما بدرجة اقل. وفي الاسلام اختط الشيعة الاثني عشرية والاسماعيليون سياسة تقوم على اساس نشر العقيدة بين المسلمين وتحقيق التحول الى الشيعية والاسماعيلية.

وعلى هذا الاساس، سعت مشيخة بارزان بتصميم وعزم قويين على نشر عقائدها افقيا بين المسلمين في المناطق المحيطة. وفي المراحل الاولى خضعت مشيخة بارزان لمشيخة نهري في اقليم حكاري. ورغم ان بارزان سعت كما يبدو الى ارضاء زعماء مشيخة نهري، فأن صراعا من الصعب التثبت من اسبابه قد نشأ بين المشيختين وصل حد القتال. ان اثنين على الاقل من شيوخ بارزان وهما الشيخ عبدالسلام الاول والشيخ محمد اثارا غضب مشيخة نهري وتورطا في صراع مرير معها. وبسبب ذلك الصراع تضاءلت امكانات التعاون بين المشيختين.

كانت مشيخة نهري تعتبر نفسها نموذجا للنقاء الديني. ومن الواضح انها التزمت بآراء متشددة جعلتها تعتبر الايرانيين الشيعة خارج نطاق الاسلام والاتراك العثمانيين السنة خارج اطار الشريعة الصحيحة[١٦]. وفي عهد زعيمها

---

[15] ئاجەریان وچەند لێکۆڵینەوەیەکی تر، چەند باسێك دەربارەی ئەهلی هەق، سەرچاوەی پێشو، ل ٥٢.

[16] دکتۆر عەزیز شەمزینی، جوڵانەوەی رزگاریی نیشتمانیی کوردستان، سەرچاوەی پێشو، ل ٧٧.

الروحي الشيخ عبيدالله نهري، الذي سيشن الحرب المقدسة ضد الايرانيين الشيعة في عام ١٨٨٠ ويتسبب في توتر العلاقات بين ايران والدولة العثمانية، اخذت شكوك نهري تزداد في عقائد البارزانيين. ورغم انه من الصعب الحصول على تفاصيل دقيقة لاسباب تفجر الصراع بين المشيختين بسبب ندرة المصادر المكتوبة، فأنه يمكن تصور ان السبب المباشر يكمن في اتخاذ الشيخ عبدالسلام الاول (المتوفى سنة ١٨٤٤) لقب "غوث" لنفسه وهو لقب صوفي مستمد من الاسم الذي كان يطلق على الشيخ عبدالقادر الكيلاني، شيخ النقشبندية المشهور[١٧]. اعطى اختيار لقب "غوث" الانطباع بسمو المنزلة الروحية لمشيخة بارزان لكنه في البنيات الثقافية الصوفية يتضمن اللقب معان اعمق ترتبط بنوع من العلاقة الخاصة مع الله الى درجة الفناء في ذاته. وهذا حث نهري الى اعتبار ذلك خروجا عن الحدود واعتبار مشيخة بارزان واتباعها بحاجة الى تأديب. هكذا شهدت المنطقة حملة قاسية على اتباع الشيخ عبدالسلام واضطر عبدالسلام الى الاختفاء. وتجدد الصراع في عهد الشيخ محمد (١٨٣٧-١٩٠٢) نجل الشيخ عبدالسلام الاول ومرت مشيخة بارزان بمحنة قاسية انتهت بعد ان اعترف الشيخ محمد بسلطة نهري واقر خضوعه لسلطة الشيخ عبيدالله نهري وتراجع عن كل ما اثار المشاكل[١٨]. ورغم خضوع مشيخة بارزان لمشيخة نهري فأن سعيها لتوفير قدر من التحرر لم يتوقف.

حصلت مشيخة بارزان على فرصة ذهبية للتحرر بعد فشل الحرب التي شنها الشيخ عبيدالله نهري على ايران في عام ١٨٨٠، وهي الحرب التي لم يشترك فيها البارزانيون. وبسبب تلك الحرب فقدت مشيخة نهري تفوقها الادبي ولم يعد لزعمائها الدينيين سطوة قوية، سيما بعد نفي الشيخ عبيدالله نهري واسرته الى الحجاز. استغل الشيخ محمد الضعف الذي دب في مشيخة نهري لتنمية عوامل القوة ولم يعد بحاجة لاثبات ولائه وحسن نيته لمشيخة نهري.

---

[17] بازيل نيكيتين، كوردناسی، بەرگی یەکەم، وەرگێڕانی نەجاتی عەبدوڵڵا، بنکەی ژین بۆ بوژاندنەوەی کەلەپوری بەڵگەنامەیی و رۆژنامەوانیی کوردی، سلێمانی، ٢٠٠٤، ل ٤٢.

[١٨] نفس المصدر، ص ٤٤.

ابتداءاً من ذلك لم تعد مشيخة بارزان تخشى الاضطهاد. وقد وسع الشيخ محمد مساحة نفوذه ونجح في نشر عقائده وضم اتباعا لأول مرة من خارج فرع باروز beruj[١٩]. وعلى الرغم من هذه النجاحات، ظل الشيخ محمد مترددا في كشف برنامجه الاقتصادي واعتبر ان الوقت لم يزف بعد للاعلان عنه. لكن اتباعه كانوا مندفعين ويجدون صعوبة في ضبط انفسهم. هكذا، فأنهم بدأوا من تلقاء انفسهم ودون مراجعة الشيخ بألغاء الملكية الخاصة بالارض في قرية دوري وعلقوا امالا كبيرة على تحقيق مجتمع بلا اضطهاد اقطاعي وقائم على العدالة والمساواة. اما الشيخ محمد فقد ابدى اعتدالا ووجد ان من الاصوب الاستمرار في التقية الى ان تأتي ظروف افضل للبدء بتنفيذ البرنامج الاقتصادي[٢٠]. واستمرت هذه السياسة قائمة حتى رحيله في عام ١٩٠٢.

بعد الشيخ محمد، اقام الشيخ عبدالسلام الثاني كونفدرالية قبلية من اربعة فروع هي باروز، مزوري، شيروان ودولاماري واتسم عهده بعنف متزايد، اذ خاض صراعا عنيفا ضد ارستقراطيي قبيلة زيبار وتورط في صراعات حادة مع قبائل برادوست وريكاني وسورجي[٢١]. هكذا، فأن دافع الخوف من الاضطهاد لم يعد له وجود في العقائد البارزانية.

ورغم ذلك تم الاحتفاظ بالنوع الثاني من التقية الذي لا صلة له بالخوف من الاضطهاد، بل له صلة بشكل رئيسي بالخوف من الغرباء والخوف من تأثيرهم على نقاء العقيدة. يقترب وضع العقائد البارزانية هذا كثيرا من وضع العقائد الدرزية في سوريا ولبنان. فكما حققت العقائد البارزانية لنفسها بعد انتشارها وصراعها المرير مع محيطها هامشا كبيرا من الامن، حقق الدروز قبلهم بمئات السنين نفس الدرجة من الامن. وكلتا الطائفتين حققتا لنفسيهما مجتمعين مغلقين على درجة فائقة من القدرة على الاحتفاظ بالاسرار.

---

[19] مامخان شێروانی، بارزان‌و ڕەچەڵەکی بارزانییان: لێکۆڵینەوەیەکی مەیدانی‌و مێژویی لەسەر بارزان تا بەهاری ١٩٧٤، لەندەن، ١٩٧٤، ل ٥١.

[٢٠] بى رش، بارزان، وحركة الوعي القومي الكردي، المصدر السابق، ص ٨٣.

[21] مامخان شێروانی، هەمان سەرچاوە، ل ١٠-١١,

تقوم التقية وفق الطريقة البارزانية على نفس الاسس التي قامت عليها التقية على الطريقة الدرزية. هنا نجد ان التقية نابعة لا من متطلبات الحفاظ على الكيان الفيزياوي، بل من متطلبات الحفاظ على الكيان الثقافي، وبذلك فهي تبدو نابعة من اصول العقيدة التي تجعل التكتم جزءاً اساسيا من بنيتها. ان ما يراه الدروز في التقية من كونها نهجا اساسيا ومسلكا عرفانيا اصيلا[٢٢]، الذي هو في نفس الوقت تبرير لأسباب التكتم، يشمل العقائد البارزانية ايضا.

لاريب ان التوسع الافقي للعقائد البارزانية وقيام الكونفدرالية القبلية خلص العقائد البارزانية من الاضطرار الى التفتيش عن الامن في التكيف الجبري مع المحيط المخالف. بعد ان حققت كل هذا، انتهجت مشيخة بارزان سياسة اكثر اعتدالا. ففي عهد عبدالسلام الثاني قررت المشيخة تنفيذ اصلاحات اجتماعية كبيرة داخل الكونفدرالية القبلية ادت الى تعزيز اللحمة الاجتماعية-الدينية. ان النقطة الجديرة بالملاحظة هي ان العقائد البارزانية توقفت عن الاتساع الافقي بعد قيام الكونفدرالية القبلية. ولأسباب لا نعرفها، ربما تتعلق بالاقتناع بعدم جدوى الاتساع الافقي الى ما لا نهاية، او تتصل بالاعتقاد بعدم امكانية الحفاظ على نقاء العقيدة واسرارها دون تعيين حدود واضحة لمدى الاتساع الافقي، انحصرت العقائد البارزانية في القبائل التي شكلت في ما بينها الكونفدرالية ولم تعد المشيخة تبذل انشطة تبغي من ورائها نشر عقائدها الدينية خارج اطار الكونفدرالية.

لا تبدو الظروف التي جعلت المشيخة ترى انها وصلت حد التشبع في نشر عقائدها واضحة. يشبه ذلك الى حد كبير توقف قبول غير الدرزيين في العقيدة الدرزية، اذ يلاحظ بهذا الصدد ان الدروز توقفوا منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن قبول غيرهم، حيث اغلقوا باب القبول الى الابد بعد قبولهم الامير بشير الشهابي[٢٣]. وقد فعل البارزانيون نفس الشيء بعد قيام الكونفدرالية القبلية، اذ توقفوا بعدها عن كل نشاط لنشر العقائد.

---

[22] الدكتور سامي نسيب مكارم، اضواء على مسلك التوحيد (الدرزية)، دار صادر، بيروت، ١٩٦٦، ص ,٦٥

[23] الدكتور مصطفى الشكعة، اسلام بلا مذاهب، الطبعة الثانية، الدار المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص ٢٩٠.

المبحث الثاني

مرحلة المكاشفة

تطرح العقائد البارزانية نفسها كعقائد بلا طقوس، اي ان اتباعها غير ملزمين بأداء اية تكاليف شرعية. وعندما يتم تحري العلاقة بين العقائد البارزانية والعقائد الاخرى، تبدو هذه المسألة كخصلة تميز العقائد البارزانية عن غيرها من العقائد. وهذا المبدأ مستمد بالكامل من العقائد الاسماعيلية-الصوفية. يلفت النظر ان الحركة الاسماعيلية والحركة الصوفية متفقتان على ان هناك ظروف تنتفي فيها الحاجة الى اداء التكاليف لكن الحركتان لا تتقاسمان نفس المبررات لاسقاط التكاليف لأن لكل منهما مبرراته. وعلى اي حال، فمهما كانت تلك المبررات فهي تؤول الى نتيجة واحدة وهي انتفاء الحاجة الى اداء التكاليف.

ان التصور الاسماعيلي-الصوفي للايمان يختلف عن تصور العقائد الاخرى. هنا، يمكن ان نلاحظ وجود تراخي في ربط الايمان بأداء التكاليف. وفي الحقيقة، فأن هناك، متجاوزين ذلك التراخي، فصل بين الايمان واداء التكاليف. ان قوام المبدأ هو ان الايمان ظاهرة باطنية وان اداء الطقوس ليس سوى تعبير، من حيث الشكل والحركة، عن الايمان الظاهري. وفي التحليل النهائي تصبح الطقوس تصويرا وتجسيدا، من حيث المظاهر الخارجية، للايمان الذي محله القلب.

هذه المسألة شائكة منذ البداية. فحتى في عصر النبـي محمد، تناول المسلمون الاوائل تحليل العلاقة بين الايمان واداء الفروض. والمناقشات المستفيضة التي نظمها سلمان الفارسي وشارك فيها او حضرها علي بن ابي طالب وابو ذر الغفاري وعمار بن ياسر واخرون تناولت مسألة الايمان من عدة اوجه، بينها مدى الحاجة الى اعتماد معيار الالتزام بالطقوس لتقييم الايمان. يلفت النظر ان تصور سلمان مؤسس على نظام اخلاقي لا يتخذ الطقوس الدينية معيارا للايمان. وعلى الرغم من ان سلمان كان زاهدا الى ابعد الحدود فأنه واجه جبهة من المعارضين

انتقدوا قلة صلاته في المسجد[٢٤]. وفي تقدير سلمان، ان نظام القيم المؤسس على الايمان لا يقاس بالالتزام بالطقوس بل بمدى الالتزام بالمعاني الكامنة في تلك الطقوس.

في العقائد الاسماعيلية يقترن الغاء الفرائض بعقيدة يوم القيامة. وقد طور الميثاق الاجتماعي الاسماعيلي عقائد تنبؤية تتعلق بيوم القيامة. واذا كان قد تم الاعلان عن الغاء الفرائض، فذاك لأنه بعد توصل الاسماعيليين الى المعاني المستورة للنصوص المقدسة لم يعد لأداء الفرائض اي معنى. وفي سوريا تولى الزعيم الاسماعيلي النزاري راشد الدين سنان اعلان طور القيامة في النصف الثاني من القرن الثاني عشر[٢٥]. جلي ان المقصود بالقيامة هي القيامة ذات المظاهر الروحية. هنا يكتسب تعبير "القيامة" معنى رمزيا ويستخدم على نحو يدل على زوال الحاجة الى الطقوس بأعتبار ان المرحلة التي تسبق دخول الجنة لا تتضمن اية طقوس. كما ان هذه السنّة المؤسسة على عقيدة بناء مجتمع بلا طقوس تتضمن اشارة الى انتهاء مرحلة التستر وابتداء مرحلة المكاشفة، اي انتهاء مرحلة الاضطرار الى استخدام التقية واخفاء العقائد وابتداء مرحلة اعلان العقائد دون وجل واعادة تنظيم الحياة على اسس جديدة.

ومن شأن التمعن في التصور الدرزي لالغاء الفرائض ان يوضح البنيات الاخلاقية في عصر انتفت فيه الحاجة الى اداء التكاليف. اعتبر الدروز ان التكاليف سقطت عنهم لأنهم تجاوزوها ولم تعد لهم بها حاجة ورأوا ان كل فريضة في كفة الميزان تعادل معنى اخلاقيا في الكفة الاخرى[٢٦]. ومن شأن تحليل هذا التصور ان يعني ان الاولوية في العقائد الدرزية هي للمعاني الاخلاقية الكامنة وراء الفرائض وليس للفرائض ذاتها.

---

[٢٤] محمد عبدالحميد الحمد، اخوان الصفا والتوحيد العلوي، المصدر السابق، ص ٤٤-٤٥.

[٢٥] الدكتور فرهاد دفتري، خرافات الحشاشين واساطير الاسماعيليين (دراسة في اصول الخرافات وتاريخ وضعها وتطورها منذ العصور الوسطى حتى القرن التاسع عشر)، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٦، ص ٧٤-٧٥.

[٢٦] الدكتور سعيد مراد، الفرق والجماعات الدينية في الوطن العربي قديما وحديثا، دار عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٢٠١.

ويرتدي تفسير الدروز للنصوص المقدسة مظهرا يتناسب مع عقائدهم. وفي مفهومهم ان الآية "ولمن خاف مقام ربه جنتان" تشير الى وجود جنتين: واحدة في العالم العلوي واخرى في العالم السفلي. الاولى روحانية، نورانية، تدخلها الارواح بعد ان تصل الى ارقى درجات الايمان وتنزع عنها كل السيئات، وذلك بعد ان تشهد تجربة المرور بحيوات اخرى. اما الجنة الثانية فهي على الارض وهي قطعا اقل مستوى من جنة العالم العلوي ولكن الانتقال الى الجنة العلوية لايتم الا بعد المرور بالجنة الارضية[٢٧].

ان هذا التفسير يتضمن وجها اخر. فطالما كان هناك جنتان، فهناك قيامتان، واحدة كبرى، في السموات، واخرى صغرى، على الارض. ويدل ذلك على عزم لا يكل لتحقيق القيامة والجنة على الارض. ومبعث هذا العزم هو تطبيق المبدأ الاسماعيلي القاضي باعلان القيامة الروحية ومن خلال ذلك اعلان قيام الجنة على الارض.

وفي آلموت بايران حيث اقام حسن صباح حكما اسماعيليا صارما ورسخ دور الايديولوجيا في تعزيز مقومات الدولة، كرس الاسماعيليون المنظور الاسماعيلي لمجتمع بلا طقوس. وعلىالرغم من ان سجل حسن صباح لا يحتوي على محاولات لالغاء الطقوس الدينية، الا ان طبيعة العقيدة الاسماعيلية وميلها الى ايجاد مذهب بلا طقوس والتركيز على الجو العقائدي المحموم الذي ساد الاقاليم الخاضعة لسلطة آلموت، يوضح ان الاعلان عن اسقاط التكاليف كان قد تأجل الى ظروف افضل. هكذا نجد ان سيد آلموت الرابع، الامام حسن الثاني، يعلن الغاء التكاليف في عام ١١٦٤ بعد اربعين عام على موت حسن صباح وما يقرب من عامين ونصف على توليه السلطة في آلموت.

تولى الامام حسن الثاني السلطة لا كداعية للديلم وممثل للائمة النزاريين المستورين مثلما فعل الحكام الثلاثة السابقون، بل كأمام مكشوف. في ١٧ رمضان عام ٥٥٩ هجرية، وهو يوم سيصبح مشهودا في تاريخ الاسماعيليين

---

[٢٧] امجد عزام، الموحدون الدروز بين الخطأ والصواب، دار الاوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق، ٢٠٠٣، ص ٦٤-٦٥.

الايرانيين، جمع الامام حسن الثاني ممثلي عدة وفود وقرأ عليهم رسالة زعم انها وصلته من امام الزمان وابلغهم ان امام الزمان اسقط عنهم بعض الفروض الشرعية ووضعهم في مرحلة القيامة الروحية. وفي تلك المناسبة بالذات اعلن الامام حسن نفسه نائبا لأمام الزمان، ما يعني حيازته سلطات مطلقة صار بموجبها يمثل الله على الارض وفق النظرية الثيوقراطية المعروفة[٢٨].

وفي الرسالة التي تلاها، برر الامام حسن الثاني الغاء التكاليف بعدم حاجة الله اليها وزعم ان امام الزمان اسقط عنهم احكام الصلاة والصوم لأن الله ليس بحاجة الى صلاتهم وصومهم، لكنه ابقى على الزكاة ووعدهم انه سيسقطها عنهم هي ايضا بعد سنوات[٢٩].

فسر الاسماعيليون النزاريون سواء في ايران او في سوريا قيامتهم بشكل رمزي ورأوا ان اتباع نائب الامام صارت لهم القدرة على فهم الحقيقة او ادراك الجوهر الباطني للدين، وبذلك فأنهم يكونوا قد حققوا لأنفسهم الجنة في العالم المادي. واذا كانت فروض الصلاة والصيام وباقي الفرائض قد ازيحت عن كاهلهم، فما ذاك الا لأنهم اصبحوا يفهمون الحقيقة المطلقة وانه طالما كانوا في جنتهم الارضية فأن اداء الطقوس للرب لم يعد له اي معنى. من الناحية الايسكاتولوجية (الاخروية) يعني ذلك ان اتباع نائب الامام لما كانوا يعيشون في الجنة الارضية بعد اعلان القيامة في العالم السفلي، فأن الجنة الحقيقية بعد القيامة الحقيقية صارت مضمونة لهم.

ان الفترة الاخيرة من حياة سلطة آلموت تحمل اهمية خاصة. فبعد اعلان القيامة وهو حدث اسيء فهمه كثيرا في العالم الاسلامي وشكل حجة لتشويه سمعة الاسماعيلية الايرانية، يبدو ان الاسماعيليين احسوا بشيء من العزلة بسبب تشكك الجماعات السنية والشيعية في الدوافع الداعية الى ابتداع يوم قيامة في العالم السفلي. ومن الواضح ان الاسماعيليين الايرانيين تعرضوا الى ضغوط نفسية حادة. وتحمل سياسة حاكم آلموت السادس، جلال الدين حسن، عناصر من الممكن اعتبارها نوعا من التراجع عن عقيدة يوم القيامة. لقد امر جلال الدين اتباعه

---

[٢٨] الدكتور فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الاسماعيليين، المصدر السابق، ص ٢٤٨.

[٢٩] پل آمير، خداوند آلموت حسن صباح، ترجمه ذبيح الله منصورى، چاپ ششم، انتشارات بدرقه جاويدان، تهران، ١٣٨٥، ص ١٢٤.

بالالتزام بالشريعة وفق صيغتها السنية التقليدية واقام علاقات سياسية مع بغداد في عهد الخليفة الناصر[30].

وعلى الرغم من انتهاج هذه السياسة، لا توجد دلائل على تخلي جلال الدين عن ايمانه بالعقائد الاسماعيلية وعلى وجه الخصوص ايمانه بيوم القيامة. كما انه يصعب القول انه عاد مرة اخرى الى الاسلام السني. وعلى اية حال فأن انصاره اعتبروا هذه السياسة عودة الى سياسة التقية، وهي سياسة مأخوذة اصلا من الشيعة الاثني عشرية التي يرتبط الاسماعيليون بها بوشائج ايديولوجية. واذا تم اعتبار ما قام به جلال الدين نوعا من التقية، فأنه يكون قد اعلن رسميا نهاية عهد المكاشفة والعودة الى الايمان المستور كما كان حاصلا في الماضي.

تتضمن المرحلة الاخيرة لسلطة آلموت ابتداءً من جلال الدين فما بعد، بروز ظاهرتين سيكون لهما اثر كبير في عمل الاسماعيليين في عهد التقية، اي في عهد اخفاء عقائدهم الحقيقية والتظاهر بما هو مخالف لها. تتلخص الظاهرة الاولى في انه صار لكل امام نزاري فرصة لتقدير الوضع على اساس ملاءمته لمرحلة اعلان القيامة، اي الكشف عن انتفاء الحاجة الى الطقوس الدينية او عدم ملاءمته، وبالتالي الدخول في عهد الستر، اي التظاهر بالاسلام الرسمي واخفاء العقائد الحقيقية. هذه الظاهرة سادت بعد سقوط آلموت على يد المغول وتبعثر الاسماعيليين وصار تقدير الوضع من صلاحية الدعاة المبعثرين في كل مكان. وتتمثل الظاهرة الثانية في حصول مزيد من التقارب بين الاسماعيلية وبين الصوفية، لاسيما من جهة اعتماد كلا العقيدتين على التأويل الباطني للنصوص المقدسة والتزامهما الصارم بحياة الزهد. فبعد سقوط آلموت واختفاء الاسماعيلية كأيديولوجية حاكمة، تحول الدعاة الاسماعيليون الى الصوفية وانتشروا كدراويش في كل مكان لنشر عقيدتهم مستفيدين من الاحترام الذي حققوه عن طريق حياة الزهد ورعاية الشؤون الدينية للسكان.

يعكس التطور الحاصل في تحول العقيدة الطقوسية الى عقيدة بلا طقوس امكانية الحفاظ على الاطار العام للدين وتعزيز دور الفلسفة في الحياة الروحية. ان

[30] الدكتور فرهاد دفترى، مختصر تاريخ الاسماعيليين، المصدر السابق، ص ٢٦١.

ذلك يغاير التطور الذي شهدته عقائد دينية اخرى مثل المسيحية. لقد تطورت المسيحية من ديانة تقوم اساساً على عبادة بلا طقوس الى ديانة مشبعة بالطقوس تعتمد على الاشارات والتراتيل والصلوات والتكاليف الشرعية. لقد ظلت المسيحية خلال حياة المسيح وخلال النصف الاول من القرن الميلادي الاول محافظة على بساطتها وخالية من الطقوس المعقدة[٣١]. وقبل تشكل هيكل طقوسي يقوم على التراتبية والتكاليف الشرعية على يد بولص وقبل تبلور البنيات الفلسفية الخاصة، كانت المسيحية تستمد مبادئها العامة الاساسية من اليهودية مع التركيز بشكل خاص على مبدأ التسامح وتوسيع مفهوم التآخي بين البشر. ولم يكن لديها هيكل طقوسي متكامل وظلت ترتكز على صلاة غامضة غير محددة المعالم وعلى ايمان مطلق بنبوة المسيح ورسالته السماوية وعلى نظرية افتدائه البشر. لكن تطورها اللاحق حولها الى ديانة طقوسية والى ايديولوجيا دينية-اجتماعية مصاغة في قالب مؤهل للتحول الى نمط دوغمائي في ظروف معينة.

يلفت النظر ان تحول العقائد الطقوسية الى عقائد لاطقوسية يؤول الى نتيجة واحدة وهي ظهور شريعة او عقيدة تفرض على اتباعها الالتزام بالنظام الاخلاقي والحياة الروحية اكثر من الالتزام بأداء الواجبات الدينية. لكن مبرر نزع الطقوس من العقيدة ليس واحدا في كل مرة. احياناً، بالاستناد الى فكرة طرحها ويلفيرد مادلونغ، الاستاذ في جامعة اوكسفورد والمتخصص في تاريخ الجماعات الاسلامية في العصر الوسيط، يجد الميل الى نزع الطقوس من العقيدة مبرره في العودة الى الجذور. فبين قرامطة البحرين ظهرت في بعض الفترات دعوة الى احياء دين آدم الذي زعم انه لم تكن فيه شريعة ولا طقوس[٣٢]. هنا تأخذ الفكرة شرعيتها من استنادها الى الاصول الاولى للبشرية. وفي ظل هذا التبرير لا يرتدي الانقلاب على الطقوس والشريعة طابع التنصل من الطقوس والشريعة بل يرتدي طابع العودة المشروعة الى الاصالة.

---

[٣١] سيرغي أ. توكاريف، الاديان في تاريخ شعوب العالم، ترجمة الدكتور احمد م. فاضل، دار الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٨، ص ٥١٦.

[٣٢] الدكتور فرهاد دفتري، الاسماعيليون في العصر الوسيط، المصدر السابق، ص ٦٢.

ومن وجهة النظر الصوفية، تتطلب معرفة الله الاقتراب من الذات الالهية. ولما كان هذا الاقتراب لا يمكن ان يتم ما لم يزاح الحاجز الذي يفصل الناسوت عن اللاهوت، فأن التصوف يعمل على ازالة ذلك الحاجز. ان التصور التصوفي للحاجز القائم بين الناسوت واللاهوت يرتكز على نقطة هامة هي ان الشريعة هي الجدار الذي يمنع التواصل بين الناسوت واللاهوت. واذا تقرر تحقيق ذلك التواصل، فأنه يقتضي ازالة الشريعة. ومن جديد تضع هذه النقطة امام الانظار مسألة ظاهر النصوص المقدسة وباطنها. وبحسب طريقة التفكير الصوفية، تعبر الدلالات اللغوية المباشرة الواردة في النصوص المقدسة المعنى الذي يفهمه الناس بيسر. وهذا هو ظاهر النصوص المقدسة. اما المضمون الحقيقي للنصوص المقدسة فأنه اصعب من ان يفهمه الناس العاديون وهو لاينكشف الا للذين بلغوا درجات عالية من المعرفة. والكلمة الاخيرة (المعرفة) تتضمن مغزى خاصا وهي تشكل المادة الاساسية التي يحتاجها العارفون. ويشكل الثالوث اللغوي المؤلف من كلمات "المعرفة" و "عارف" و "عرفان" البنيات الاساسية لربط الناسوت باللاهوت. وبالاستناد الى المصطلحات الصوفية، فالمضمون الاول يسمى "شريعة"، اما المضمون الثاني فيسمى "حقيقة" او "يقين"[٣٣]. واذا حاز العارفون على المضمون الثاني فأنهم لا يعودوا بحاجة الى اداء التكاليف لأن المعرفة، اي الوصول الى الحقيقة المطلقة، تنزع عنهم الحاجة الى اداء اية طقوس او تكاليف. يسترعي الانتباه ان الدروز، وهم جماعة اسماعيلية لا تتضمن عقائدهم اداء التكاليف، يطلقون على انفسهم اسم "العارفون"[٣٤].

وفي خضم الصراع التاريخي بين الشيعة والسنة، جرى احيانا ادلجة اسقاط التكاليف واستثمارها لتسعير نار العداء للسنة. ويعطينا الاسلوب الذي برر به الشيخ حيدر، والد الشاه اسماعيل الاول الصفوي، اسقاط التكاليف عن جيشه من الدراويش ذوي القلنسوات الحمراء مثالا على هذه الادلجة. فقد دعا الشيخ حيدر الى انتفاء الحاجة الى اداء التكاليف لأن الثواب الذي يفترض ان يحصل عليه

---

[٣٣] محمد امين ابو جوهر، الاسماعيليون بين الاعتزال والتشيع، الطبعة الثانية، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٦، ص ٥٧.

[٣٤] امجد عزام، الموحدون الدروز بين الخطأ والصواب، المصدر السابق، ص ١٩.

السنة من التزامهم بأداء التكاليف قد صار من نصيب الحيدريين، اتباعه[٣٥]. والمراد بذلك ان الجيش الحيدري، الامين على النقاء الروحي للعقيدة، غير مكلف بأداء الفرائض لأنه يقاتل من اجل العقيدة الصحيحة. في ذلك التبرير يرتدي اسقاط التكاليف رداء العقوبة والثواب في وقت واحد. فهو عقاب للسنة لأنه انتزع منهم ثواب اداء التكاليف وجعلهم وكأنهم لم يؤدوا التكاليف اصلا. وهو ثواب للحيدريين لأن الثواب الذي انتزع من السنة قد تم تدوينه في سجل مآثرهم.

في هذا الموضوع يجعل التكتم الذي تبديه العقائد البارزانية اية محاولة للتوصل الى معرفة الاسلوب الذي اعلنت فيه التكية اسقاط التكاليف امرا صعبا. هذا التخلي الارادي عن التكاليف بقدر ما خفف من صرامة الالتزام الميكانيكي بالتكاليف، فرض بالقدر نفسه الالتزام الاشد صرامة بالمعايير الاخلاقية. يمكن النظر الى ذلك بأعتباره ميلا الى التحرر من القيود التي تعيق تدفق التجربة الروحية دون الخروج من الاطار العام للاسلام.

وعلى النقيض من كثير من العقائد المشابهة، لا تحتوي البنية العقائدية البارزانية على ادبيات دينية. لقد قدمت مشيخة بارزان لاتباعها عقائد بسيطة خالية من الاداب المكتوبة والطقوس المتبعة. ولم تنبثق عن هذه العقائد بنية فلسفية متكاملة، لكن مشيخة بارزان حققت توازنا بين التخلي عن طقوس العبادة التقليدية وبين الحفاظ على البنيات الاخلاقية الصارمة. هذا النجاح الذي يستحق الثناء حققه الدروز قبلهم بمئات السنين.

وكما اشير الى الموضوع من قبل، فأننا نفتقد الى المعلومات الضرورية لمعرفة الطريقة التي الغت فيها التكية الفرائض الدينية في بارزان. واذا كان امام آلموت الرابع، حسن الثاني، قد نجح في انجاز هذه المهمة دون ان يلقى اية مشاكل، فأن تكرارها في بارزان يمكن ان يكون قد تم ايضا بلا مشاكل. وما يفرق بين آلموت وبارزان ليس الطريقة التي انجزت فيها المهمة، بل عوامل تتصل بالتطورات التي

---

[٣٥] دكتر منوچهر پارسادوست، شاه اسماعيل اول پادشاهى با اثرهاى ديرپاى در ايران وايرانى، چاپ دوم، شركت سهامى انتشار، تهران، ١٣٨١، ص ١٤٦.

طرأت على الفكرة الاصلية طوال فترة طويلة من الزمن. فعقيدة الاسماعيلية في آلموت قامت على بنية ايسكاتولوجية (اخروية) متينة، في حين ان البنية الايسكاتولوجية في بارزان ليست بمتانة البنية الايسكاتولوجية في آلموت لأن قوام قوة البنية الايسكاتولوجية في آلموت اعتمد بصلابة على تلقي الامام اوامر مباشرة من امام الزمان باعتبار ان الامام قادر على التواصل مع العالم الميتافيزيقي بوسائل لم يفصح عنها لأحد. اما في مشيخة بارزان فأن الزعماء الروحيين بدوا اكثر اعتدالا ولم يروجوا لمفاهيم من هذا النمط. وعلى الرغم من ان هذا خفف من العنفوان الايسكاتولوجي للبنيات الايديولوجية البارزانية، فأنه لم يعرقل تحقيق الهدف المرجو. وهنا ليس الفرق كبيرا لأن العملية برمتها تعتمد على سلطة الزعيم الروحي الدنيوي اكثر من اعتمادها على سلطة الزعيم الروحي الاخروي.

ان النقطة الجديرة بالاهتمام هي ان تحول العقائد البارزانية الى عقائد بلا طقوس لم يمنع اداء التكاليف. ان الصورة مختلفة في العقائد البارزانية عما هي في العقائد الاخرى. ففي عصر المكاشفة في جنوب العراق والبحرين صار الغاء التكاليف جزءاً من المتطلبات الايديولوجية واقترن بالظهور الوشيك للمهدي المنتظر. وفي سوريا وآلموت اقترن الالغاء بيوم القيامة ودخول الاسماعيليين مرحلة الحياة في الجنة الارضية. وفي كلا النموذجين جاء الالغاء تاما ونهائيا، بمعنى انه لم يتقرر لأمد معين. ان الاختلاف القائم هنا يتعلق بمدى راديكالية الالغاء. فأغلب الظن ان الالغاء الذي تم في النماذج المذكورة اتسم بالراديكالية. وفي ضوء ذلك لم يبق الالغاء اية شرعية لأداء الفرائض. اما في بارزان فأن القرار لم يتسم بمثل هذه الراديكالية لأنه لم يتم منع احد من اداء التكاليف.

ان الحدود بين المنع والالغاء واضحة. والمبرر الاوفر حظا هنا هو ان الطقوس انتفت الحاجة اليها. وعلى الجانب الاخر، فأن انتفاء الحاجة او عدم انتفائها مرتبط بالظروف. فعندما تكون هناك حاجة، لا يكون هناك ما يمنع العودة الى الطقوس. وهناك اشارة على قدر كبير من الاهمية تناولها ايوب بارزاني في كتابه عن دور البارزانيين في التاريخ السياسي للاكراد في الفترة الواقعة بين ١٩١٤و ١٩٥٨ تنص على ان الشيخ احمد بارزاني، الذي يعد من اشهر شيوخ بارزان، قضى

سنوات سجنه الممتدة من ١٩٤٧ حتى ١٩٥٨ في سجني البصرة وبغداد في الصلاة والصوم[٣٦]. وعلى اية حال فأن ذلك لا يبدو ظاهرة غير عادية. ويكشف الخبر الذي نشر في صحيفة "كردستان" في عددها الصادر في ١٨ آذار ١٩٤٦ ان ملا مصطفى بارزاني، زعيم الاكراد العراقيين من عام ١٩٥٨ حتى ١٩٧٥، صلى صلاة الجمعة في مسجد مهاباد بأيران عندما وصلها لاجئا بعد خسارته الحرب ضد العراقيين في عام ١٩٤٥[٣٧].

ليست العقائد البارزانية منفردة في اعطاء قيمة للايمان الديني خارج اطار النظام الطقوسي العام وهي تتشارك في هذه الصفة مع طوائف اخرى، من بينها، على سبيل المثال، الشبك. يعيش الشبك في مجتمع زراعي-رعوي بالقرب من مدينة الموصل وتستمد غالبية عقائدهم اصولها من البكتاشية ويشكل كتاب "بويوروق" احد اهم كتبهم المقدسة وهو مكتوب باللغة التركية وقوامه حوار ايديولوجي بين الشيخ صدرالدين وبين الشيخ صفي الدين اردبيلي، مؤسس الطريقة الصفوية[٣٨]. يحيط الشبك مفهوم الغاء التكاليف بمنطق تبريري. وتعقيدات هذا المنطق تبلغ حدا لا يمكن معه التحجج بالقيمة التاريخية لأحداث الماضي. وفي هذا الاطار يكون التحجج بالنتائج وليس اغناء التجربة الروحية هو المبرر الوحيد لالغاء الطقوس. ومن وجهة النظر هذه، فالصلاة ملغاة لأن الامام علي جرح وقتل وهو ذاهب الى المسجد للصلاة ويبرر الغاء الصيام في رمضان بمقتله في هذا الشهر لكن الشبك يصومون ستة ايام من شهر محرم[٣٩]. ان المبدأ الذي اسبغ الشرعية على هذا الالغاء يعتمد اعتمادا كليا على ان موالاة الامام علي، وهي موالاة خارجة عن الحاجة العادية، تضمن لهم تخفيف او الغاء الالتزام بالطقوس الدينية.

---

[٣٦] ايوب بارزاني، المقاومة الكردية للاحتلال ١٩١٤-١٩٥٨، دار نشر حقائق المشرق، جنيف، ٢٠٠٢، ص ٣٢٥.

[٣٧] انظر المجموعة الكاملة لصحيفة "كردستان" في : رەفيق ساڵحو سديق ساڵح(ئامادەكردن)، رۆژنامەی كوردستان، دەزگای چاپو بڵاوكردنەوەی ئاراسو بنكەی ژين بۆ بوژاندنەوەی كەلەپوری بەڵگەنامەيیو رۆژنامەوانيی كوردی (پرۆژەی هاوبەش)، هەولێر، ٢٠٠٧، ل ١٠٧.

[٣٨] زهير كاظم عبود، الشبك في العراق، دار سردم للطباعة والنشر، السليمانية، ٢٠٠٦، ص ٢٤.

[٣٩] عباس العزاوي، الكاكائية في التاريخ، شركة التجارة والطباعة المحدودة، بغداد، ١٩٤٩، ص ٩٨.

وبالاعتماد على هذه المبررات فأن الجانب الايسكاتولوجي لاسقاط الفرائض في عقائد الشبك مفقود، لكنه واضح جلي في عقائد الايزيديين، وهم فئة كردية غير مسلمة. فالشيخ آدي (الاسم محرف عن كلمة عدي العربية) اتبع سياسة ناشطة لاصلاح العقائد الايزيدية. وبحسب المقريزي في كتابه "السلوك لمعرفة دول الملوك" فأن الشيخ آدي اسقط عن اتباعه الصلوات الخمسة. وتسمح التفاصيل التي يعرضها الامير شرف خان في كتابه "شرفنامة" باستكشاف الجانب الايسكاتولوجي لاسقاط الفرائض. وبحسب شرف خان يمتلك الشيخ آدي قوة غير عادية تسمح له باجراء مراجعة للدين. لقد قضت تلك المراجعة بأن الدين المرتكز على مفهوم الفرائض الثابتة غير مجدي. ودفعه ذلك الى الغاء الفرائض. النقطة الجديرة بالتأمل هنا تتعلق بالوعد الذي قطعه الشيخ آدي بعد اسقاط التكاليف والقاضي بأن يقوم هو بأداء التكاليف نيابة عن اتباعه وان يتحمل وحده وزر ما فرط منهم من ترك التكاليف. والجانب الايسكاتولوجي في الموضوع يرتبط بعزم الشيخ آدي على ادخال اتباعه الجنة دون ان يترك تعطيل الفرائض اي تأثير عليهم[٤٠].

وبسبب التكتم الذي تبديه العقائد البارزانية لا يبدو البعد الايسكاتولوجي في الموضوع جليا بما فيه الكفاية. وفي اية حال، تستدعي الاستفاضة في تحري تفاصيل الموضوع ايلاء هذا الجانب اهتماما خاصا. فالعقائد المرتكزة على مفهوم اللاطقوسية، بالمعنى الذي تم شرحه، تتطلب اقرارا يتضح فيه معنى المسؤولية. يعنى هذا ان التكية التي تشكل الجهة الوحيدة المخولة باسقاط التكاليف قد ضمنت لأتباعها ان لا تتعطل حياتهم الاخروية بسبب ابتعادهم عن اداء التكاليف الدينية. وحتى لا يكون كل هذا مجرد تخمين، فأن الاعتماد على فقرات هامة من كتاب ايوب بارزاني يضمن تحويل التخمين المجرد الى حقائق ملموسة. يشتمل كتاب "بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤" على اشارة هامة جدا تختزل البعد الايسكاتولوجي لدور التكية. يقول ايوب بارزاني ان اي فرد بارزاني "لا ينتظر اية مكافأة الا شفاعة شيخه له في الاخرة"[٤١]. هذه الفقرة في غاية الاهمية لأنها تشير الى دور ايسكاتولوجي للتكية في يوم القيامة.

---

[٤٠] الدكتور خلف الجراد، اليزيدية واليزيديون، المصدر السابق، ص ٣٠.

[٤١] بي رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، ١٩٨٠، ص ٤.

ولا ريب ان موضوع تحديد الدور الايسكاتولوجي للمؤسسة الدينية موضوع شائك للغاية وهو يختلط في الفكر الاسلامي مع مفهوم الشفاعة الذي لا يوجد اجماع على تفاصيله بين المذاهب الاسلامية (انظر: نظام الطاعة).

ان اقامة صلة بين اسقاط التكاليف والدور الايسكاتولوجي للتكية يفسح المجال لاعطاء صورة واضحة عن التبريرات الايديولوجية التي اعتمدت في تكية بارزان لاسقاط الفروض. وبحسب هذا، فأن التكية ممثلة في شخص شيخها تتولى مهمة تأمين دخول الاتباع الى الجنة دون ان يخضع اتباعها الى المساءلة بسبب ابتعادهم عن الفروض.

ومن دون الاخلال بحيوية البعد الايسكاتولوجي لاسقاط الفروض، ثمة امكانية للاشارة الى مبررات اخرى لانتفاء الحاجة الى اداء التكاليف، وهي في مجملها لا تختلف من حيث المضمون عن اية مبررات اخرى. يعتمد قوام تلك المبررات على مبدأ الوصول الى الحقيقة المطلقة. في العقائد الصوفية يمثل التوصل الى الحقيقة المطلقة، الذي تم وصفه احيانا بالجلوس مع الله، التعبير الاسمى لأهداف الحياة الروحية. في الحوار الذي جرى بين مامة رضا، الزعيم الديني لطائفة حقة heqe في سنوات الاربعينات، وملا مصطفى حاجي رسول، دافع مامة رضا عن حق طائفته في تشكيل بنياتها الايديولوجية على اساس انتفاء الحاجة الى الفروض. وتركز محور الدفاع على ان الاتباع الحقة لم يعودوا بحاجة الى السجود، اي انهم لم يعودوا بحاجة الى الصلاة لأنهم توصلوا الى "اليقين" وهو غايتهم. وبحسب هذا التصور الحقوي لليقين، يقترن التوصل الى اليقين، اي الوصول الى الحقيقة المطلقة، بسقوط الفروض. ولا ريب ان قوام ذلك التصور يعتمد على نص مقدس من القرآن يتضمن امرا ربانيا بالسجود الى ان يبلغ الساجد اليقين (الآية: واسجد لربك حتى يأتيك اليقين). علق مامة رضا على ذلك بقوله: "لقد بلغنا الغاية واتانا اليقين، فلم تعد لنا حاجة الى السجود"[٤٢].

ان العقائد الحقوية عقائد متكتمة ايضا. وهناك صعوبة في اثبات وجود بعد ايسكاتولوجي لاسقاط الفروض لكن الاطمئنان الى الاشارات التي تتضمنها

---

[٤٢] مستەفا عەسكەری، ئاوڕدانەوەیەك لەبزوتنەوەی هەقە، چاپخانەی عەلا، بەغدا، ١٩٨٣، ل ٦٧-٦٨.

النظرية الصوفية الخاصة بالوصول الى اليقين، حيث لا تكون هناك حدود فاصلة بين اللاهوت والناسوت، يجعل اي تصور لوجود دور ايسكاتولوجي للزعيم الروحي تصورا مقبولا ومناسبا للتجربة الروحية التي تتضمنها العقائد الحقوية.

وليست العقائد البارزانية بعيدة عن هذا التصور. ان كونها عقائد صوفية يوفر الظروف التي تجعل من الوصول الى اليقين، بالطريقة التي طرحها مامة رضا الحقوي، مناسبا للبنيات الايديولوجية للعقائد البارزانية. وهذا يعزز المبررات الاخلاقية التي تم في ضوئها رفع التكاليف الدينية عن كاهل الاتباع.

واذ يكون اسقاط التكاليف هو القاسم المشترك بين العقائد الصوفية، فأن التباين يرتكز على التفاصيل المتعلقة بهذا الموضوع ووضوح او عدم وضوح الدور الايسكاتولوجي للمؤسسة الصوفية ومظاهر تنظيم العلاقة بين اللاهوت والناسوت.

الفصل الثالث

البنيات الاجتماعية

المبحث الاول

سوسيولوجيا العلاقات

لا تعطينا المصادر المتوفرة صورة واضحة عن الاسلوب الذي اتبعه شيوخ تكية بارزان في نشر عقائدهم. وفي مطلق الاحوال فأن اصرار تكية بارزان على ايجاد طريق مستقل للترويج لعقائدها يشكل عاملا هاما في تشكك محيطها من نواياها. وقد دفع ذلك الارتياب الاطراف الاخرى الى اتخاذ موقف حاد تجاهها. ويمكن تصور ان فشل التكية في اقامة سلام راسخ مع محيطها مبعثه ان بارزان لم تفهم ان جيرانها كانوا يريدون منها ان تلتزم بحدود سلطتها وانها اذا تخطت تلك الحدود ستواجه مشاكل عصيبة. وهو ما حدث بالفعل.

ان التمعن في سياسة بارزان يوضح انها اتخذت تدابير فهم منها انها ترمي الى اضعاف نفوذ مشيخة نهري في الشمال وسلطة مؤسسة الاقطاع في قبيلة زيبار في الجنوب. ولأسباب غير معلومة لم تكن مشيخة نهري تستلطف تكية بارزان منذ عهد سيد طه النهري الاول. واستمر فتور العلاقات فترة طويلة تحول فيها اتباع كل مشيخة الى خصوم لبعض[1].

بالنسبة لمشيخة نهري، قلما ابرزت الحقب التاريخية مشيخة قوية ومرهوبة مثلها. واذا ما اجرينا مفاضلة بين المشيختين، سنلاحظ ان الكفة ترجح نهري من كل النواحي. اشاع شيوخ نهري ان اصولهم تعود الى الشيخ عبدالقادر كيلاني، مؤسس الطريقة الصوفية القادرية. وسواء كان ذلك صحيحا ام غير صحيح، فأن التيقن من صحته امر شاق. وقد حققت اسرة نهري نجاحا منقطع النظير في نشر عقائدها وعلى يديها تحولت نهري، القرية المغمورة، الى مركز ديني راقي للدراسات الروحية. والنقطة الاخيرة هامة جدا في تحديد الاختلافات بين نهري

[1] بازيل نيكيتين، كوردناسی، سەرچاوەی پێشو، ل ٤٠-٤٢.

وبارزان، اذ ان بارزان لم تبلغ من حيث العلوم الدينية ما بلغته نهري على الاطلاق وقد ظل شيوخ بارزان لحقبة طويلة يتلقون علومهم من نهري. وهناك ايضا نقطة اختلاف هامة جدا ترتبط بالمركز الطبقي. لقد ظلت بارزان ملتزمة على الدوام بقضية الفقراء وظل هاجسها تعديل العلاقة بين مؤسسة الاقطاع والفلاحين. اما نهري فقد مثلت الارستقراطية الدينية-الزراعية ولم تكن ترى ان مؤسسة الاقطاع تنتهج اية سياسة للقمع الاجتماعي. يشار بهذا الصدد الى ان اسرة نهري كانت اسرة من ملاكي الاراضي وتمتلك ٢٠٠ قرية موزعة على كل من ايران والدولة العثمانية[٢]، في حين ان شيوخ بارزان لم يملكوا حتى قرية واحدة.

وقد حققت مشيخة نهري امنا نسبيا في مناطق نفوذها وحمت اتباعها من اللصوص وقطاع الطرق وبلغ نفوذها الروحي اصقاعا شتى من كردستان وما وراء القفقاس وداغستان والاناضول[٣]. ومع تحولها من الطريقة القادرية الى الطريقة النقشبندية في عهد سيد طه الاول في منتصف القرن التاسع عشر، ازداد نفوذها الروحي وتزايد عدد اتباعها. وفي عهد الشيخ عبيدالله شمزيني، الامير النقشبندي الثالث في المشيخة بعد كل من سيد طه الاول والشيخ محمد صالح، حاولت المشيخة ان يكون لها دور في العلاقات الدولية. لكن هذه المحاولة جرت عليها الويلات وكانت بداية تدهور نفوذها. وعاد ذلك بالفائدة على مشيخة بارزان التي انتعشت بعد نفي العثمانيين لأسرة نهري الى الحجاز.

وبالنظر لكون العقائد البارزانية مرتبطة اساسا ببنيات صوفية صلبة، فأن ميلها الى تغليب العلاقة مع المسحوقين يبدو منطقيا بالكامل. هنا تتعارض العقائد البارزانية بشكل كامل مع عقيدة كالوهابية لا تتضمن بنياتها اية تجربة صوفية وتشكل مجرد حركة ارثوذكسية لتنقية الدين من الشوائب. وعلى النقيض تماما من العقائد البارزانية، خلت الوهابية من الرؤية الاجتماعية وروجت لما مفاده ان الانقسام يكون على اساس الدين وليس على اساس الوضع

---

[٢] نەوشیروان مستەفا ئەمین، کوردو عەجەم (مێژوی سیاسیی کوردەکانی ئێران)، چاپی دووەم، سەنتەری لێکۆڵینەوەی ستراتیجیی کوردستان، سلێمانی، ٢٠٠٥، ل ١٨٤.

[٣] محەمەد حەمە باقی، شۆڕشی شێخ عوبەیدوڵڵای نەهری (١٨٨٠) لەبەڵگەنامەی قاجاریدا، دەزگای چاپو بڵاوکردنەوەی موکریانی، هەولێر، ٢٠٠٠، ل ٤٧.

الاجتماعي ودفعها ذلك الى ان تتوقف عند حد الالتزام بالعقيدة بالشكل الذي كانت عليه في مصادرها الاولى. وبعكس ذلك، قدمت العقائد البارزانية رؤية مختلفة وطرحت نظرية قوامها الاساسي اجتماعي. وعلى الرغم من ان كلتا العقيدتين تتفقان على مبدأ العدالة المثالية، المستمد بالكامل من الاسلام، فأنهما تختلفان في تعريفه.

تستمد الوهابية تعريفها للعدالة من مفاهيم ابن حنبل وابن تيمية التي تجرد العدالة من مضمونها الاجتماعي وتتكشف محافظيتها الراسخة في كونها ترى ان الالتزام بقبول الانقسام الاجتماعي احد شروط التقوى وان التبرم من حدة الانقسامات الاجتماعية يشكل تجاوزا على المعاني الخفية لانقسام الناس الى فقراء واغنياء. تتضمن العقائد البارزانية مفاهيم مناقضة لدعاوى الوهابية. وطبقا لتلك العقائد، ليس هناك سلام اجتماعي دون تقسيم عادل للموارد. ويفضي الاقتناع بهذا المبدأ الى اسباغ قدر من الشرعية على كل عمل يستهدف تحقيق العدالة المثلى عن طريق اساليب تعكر السلام الاجتماعي. ورغم ان هذا يعبر بشكل ما عن تشدد العقائد البارزانية، الا انه يبدو اكثر انسجاما مع مجتمع تعود على ثقافة القوة. ان ذلك يعني ان العقائد البارزانية منحت ارادة التغيير ما تحتاجه من شرعية.

هكذا، فأنه بسبب التزامها بالبعد الاجتماعي لمفهوم العدالة، وهو في جوهره بعد مادي، فشلت مشيخة بارزان، على العكس من مشيخة نهري، في تحقيق السلام الاجتماعي بين اتباعها، ومعظمهم فلاحون مسحوقون، وبين ارستقراطيي محيطها ومعظمهم ملاكي اراضي يشكلون تاريخيا ونظريا الطبقة التي اعتمدت في ثرائها على جهد الفلاحين.

كررت العقائد البارزانية التجربة السابقة للمسيحية والاسلام. لقد قدمت كل من المسيحية والاسلام التزاما اخلاقيا بالوقوف الى جانب الفقراء والمضطهدين. وشكل الفقراء والمعدمون والعبيد، التواقون الى عالم اكثر عدلا واكثر سلما، معظم الاعضاء المنتمين في بداية الدعوة. وقبل ان يخف الالتزام بدعم الفقراء بعد دخول الاغنياء الى الديانتين، كان الطابع الاجتماعي اكثر وضوحا. ويكمن سر نجاح مشيخة بارزان في دعمها للفقراء، وعلى وجه الخصوص الفلاحين، الذين ذاقوا

قساوة اقطاعييهم وبدت العقائد البارزانية كمنقذ لهم من عالم مليء بالاضطهاد مثلما بدت المسيحية والاسلام في بداياتهما كمنقذ للمعدمين والفقراء من التهميش الاجتماعي وقسوة الحياة.

ويستنتج من حديث جرى بين الشيخ عبدالسلام الثاني وقائمقام العمادية بالوكالة في عام ١٩٠٤ ان مشيخة بارزان رأت انها مخولة من السماء بأداء رسالة مقدسة تتجسد في رفع الغبن عن المضطهدين. ويمضي ذلك بطبيعة الحال الى اعتبار ان المشيخة رأت من واجبها قيادة كل الفئات المحتقرة والمهمشة في المجتمع وتأجيج شعورهم الطبقي والديني وتحويلهم الى قوة فعالة. وهذا مثله في ذلك كمثل التدابير التي اتخذها كل من الشيخ جنيد والسلطان حيدر ومن بعدهما الصفويون، حيث نجحوا بتفوق في تشكيل جيش عقائدي منضبط الى اقصى درجة من جماهير الصوفيين والدراويش والفئات المحتقرة والمهمشة في المجتمع. والفئات الاجتماعية التي يسميها الجبرتي، مؤرخ مصر الشهير، بالحرافيش من باب الاحتقار في بداية القرن التاسع عشر، هي بالضبط تلك التي حظيت بالرعاية القصوى من جانب مشيخة بارزان.

في حديثه مع المسؤول العثماني في العمادية، اعتبر الشيخ عبدالسلام ان رسالته تكمن في انقاذ المضطهدين. وعبر عن ذلك بقوله "اننا لم نفعل اكثر من اننا انقذنا امة مقهورة من ايدي اناس جبارين واعطيناهم حريتهم"[٤]. وعلى الرغم من ان تلك الكلمات المثيرة لا تشكل بحد ذاتها اطارا لبرنامج عمل متكامل ورؤية واضحة، فانها تعكس بوضوح ميل المشيخة الى تأييد المضطهدين. وبما ان الحركة البارزانية كانت قد بلغت في عهد عبدالسلام الثاني اوج عزها الروحي، فأن تلك الكلمات تعبر بالفعل عن الاهداف النهائية للحركة. ويلاحظ ان مشيخة بارزان بدأت نشاطاتها في ظروف كان فيها امل الحصول على الارض وتعديل العلاقة مع ملاكي الاراضي يعد ملهم الجماهير الفلاحية. ورأى عبدالسلام الذي كان يعي اهمية الارض بالنسبة للفلاحين، ان محاربة الاقطاع "واجب ديني" ويرقى الى مستوى "التخليص من الرق"[٥].

---

[٤] صديق الدملوجي، امارة بهدينان الكردية او امارة العمادية، الطبعة الثانية، دار آراس للطباعة والنشر، اربيل، ١٩٩٩، ص ٨٣.

[٥] نفس المصدر، ص ٨٤.

ليس من شك انه يمكن اعتبار الحركة البارزانية من عدة جهات حركة فلاحية. وفي بعض الفترات وبأعتبارها حركة يشكل الفلاحون جيشها الاساسي، فقد بدا مصيرها مرتهنا الى حد كبير بمدى قدرتها على تقديم انجازات للفلاحين. وقد ابتعدت الحركة البارزانية عن ان يكون لها رؤية سياسية ولم يكن لها قطعا رؤية مدينية. ويؤكد طابعها الفلاحي حرصها على حصر نشاطها في الشؤون التي تهم الفلاحين.

عبرت العقائد البارزانية عن مقتضيات الحياة التي كان الفلاحون يرغبون فيها. هكذا، فأنه ابتداء من عام ١٨٩٦، وهو العام الذي تلته حقبة من السلام بعد ان حقق البارزانيون امنهم اثر كسر شكيمة قبيلة زيبار وحلفائها، بدأت تتضح طبيعة التنظيم الاقتصادي-الاجتماعي الذي فكرت فيه مشيخة بارزان والذي تجسد قوامه المادي في التشارك في الموارد العامة واقامة وحدات اقتصادية-اجتماعية-عسكرية خاصة. ويدخل هذا النمط ضمن الحياة التعاونية التي قام اساسها على تحرير المنتج من قيود الانتاج المادية وتحويله من اجير او عامل في خدمة مالكي الارض الى مالك صغير للارض او جزء من نظام اقتصادي قائم على الغاء الملكيات الكبيرة والتشارك في استغلال الارض. تعود اول محاولة لتنظيم التشارك في الموارد العامة الى النصف الثاني من العقد الاخير للقرن التاسع عشر، عندما بدأ فلاحو قرية دوري بالغاء الملكية الخاصة واقامة كوميون اقتصادي لكن الشيخ محمد اوقف تلك المحاولة[٦] لأنه رأى ان اوان المكاشفة لم يزف بعد (انظر: التقية). مهما يكن من امر، فأن المشيخة عزمت بعده على تنفيذ برنامجها وبدأت بأقامة تنظيمها الاقتصادي-الاجتماعي مع بدايات القرن العشرين.

تعود افكار التشارك في الموارد العامة في جزء منها الى التعاليم الاولى للاسلام. لكن هذه التعاليم لم تستطرد حول هذا الموضوع وحصرت التشارك بشكل خاص في الموارد المائية والمراعي الطبيعية ومواد التدفئة واستثنت منها الارض رغم كونها احد اهم ادوات الانتاج المادي في الحضارات الزراعية. هكذا فأن

---

[٦] بى رش، بارزانو حركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، المصدر السابق، ص ٨٣.

التشارك في انتاج الارض لم تربطه صلة قوية بالاسلام التقليدي. وعلى العموم، فأن اصول عقائد التشارك في الفرق التي سنحت لها فرصة تطبيقه، مأخوذة بالاساس من الفلسفة اليونانية وبالتحديد من كتاب "الجمهورية" لأفلاطون، كما هو الحال في العقائد الاسماعيلية. وسنوضح هذا الشأن في ختام البحث.

ثمة قواسم مشتركة كثيرة بين حركة بابك الخرمي والحركة البارزانية. بيد انه يجب الا نتجاهل ان بينهما كذلك فروقا جوهرية. والقواسم المشتركة تقتصر على الجوانب الاجتماعية دون الدينية. واذا تم اقصاء الابعاد الدينية لحركة بابك، وهي ابعاد لها مدلولاتها التاريخية، فأن الحركة البارزانية يمكن اعتبارها بشكل ما امتدادا تاريخيا لها.

تتضمن الحركة البابكية بصرف النظر عن كونها حركة فلاحية ثورية، جوهرين لا وجود لهما في الحركة البارزانية. فقد تضمنت حركة بابك دوافع سياسية ذات صبغة قومية تسعى الى كسر احتكار العرب للسلطة. هنا، يتداخل العامل القومي مع الديني لأن هزيمة الفرس امام العرب لم تسفر فقط عن سقوط دولتهم بل ادت كذلك الى فقدانهم دينهم. وفي كل الاحوال فأن البنيات الايديولوجية التي قامت عليها الحركة البابكية غير واضحة بشكل كاف ولكن يمكن تقييم صلابة تلك البنيات الايديولوجية بالاعتماد على معيار تأثيرها على الجماهير. ان استمرار الحركة لمدة ٢٢ سنة وفي حقبة لم تكن فيها الدولة العباسية قد دخلت مرحلة العجز بعد، يستشف منه قدرة الحركة على حشد المؤيدين واستبسال اتباعها في الحرب.

والجوهر الآخر الذي لا نجده في الحركة البارزانية هو ان حركة بابك كانت في مضمونها حركة احياء لأديان قديمة مثل المزدكية او انها كانت على اقل تقدير مرتبطة بماضي الفرس الحضاري-الديني. وان ما ذكره مؤرخو الاسلام بهذا الصدد ليس مجرد تحامل على الحركة بل يتضمن قدرا كبيرا من المصداقية.

وما يجمع بين الحركتين هو الطابع الاجتماعي. في الحركة البارزانية شكلت قضية الارض قضية محورية. وقبل هذه الحركة بألف عام تقريبا كان بابك قد اثار نفس القضية. وقد انشأت كلا الحركتين، كل في منطقتها، وحدات اقتصادية-اجتماعية-عسكرية قائمة على اساس استثمار الارض وردع الارستقراطية

الزراعية. بالنسبة للحركة البابكية، فأن الترويج لحق الفلاحين في امتلاك الارض دعمته مبررات ثقافية قوية وما اتيح لقادة الحركة البابكية في هذا الشأن لم يتح لقادة الحركة البارزانية بالشكل المطلوب. ففي المزدكية وكذلك في العقائد الخرمية التي انتمت اليها حركة بابك، لم تكن الدعوة الى التشارك في الثروة غريبة ولم يكن هناك اصرار على الملكية الخاصة[7]. اما مشيخة بارزان فقد واجهت مشكلة رسوخ الملكية الخاصة في الثقافة الدينية وعدم تناول النصوص المقدسة قضايا من قبيل التشارك في انتاج الارض او الغاء الملكيات الكبيرة.

هكذا يلوح لنا ان كلا الحركتين تشتركان في تعريف واحد للعدالة قوامه الغاء الملكية الخاصة للارض او الغاء الملكيات الاقطاعية وهو ما يفيد انتزاع الارض من ايدي الارستقراطية الاقطاعية. ويبدو ان مبادىء بابك لم ترق للفلاحين الفرس والاكراد فحسب، بل شاعت حتى بين الارمن بدليل ان الحركة حظيت بتأييد الفلاحين الارمن الذين دخلوا بأعداد غفيرة في جيش بابك[8]. لقد وعى بابك اهمية الارض في حركته. وثمة اشارات واضحة عند الطبري واغلب المؤرخين المسلمين تؤكد ان بابك كان من الناحية الطبقية ينتمي الى اسرة فلاحية[9].

وعلى نفس النمط، فأنه عند المقارنة يمكن ان نلاحظ ان التنظيم الاقتصادي-الاجتماعي-العسكري الذي اقامته مشيخة بارزان لاتباعها لا يختلف كثيرا من حيث الجوهر عن التنظيم الاقتصادي-السياسي الذي اقامه القرامطة في جنوب العراق وشرق شبه الجزيرة العربية وعن التنظيم الذي اقامه اسماعيليو ايران من الفرع النزاري بقيادة حسن صباح في اواخر القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر.

[7] خيال امروهوى ودكتر سيد على مهدى نقوى، عقايد مزدك، چاپ دوم، مؤسسه مطبوعاتى عطائى، تهران، ١٣٥٢هـ.ش، صص ٦٢-٦٣.

[8] الدكتور عبدالرحمن محمد العبد الغني، ارمينية وعلاقاتها السياسية بكل من البيزنطيين والمسلمين، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ١٩٨٩، ص ١٠٤.

[9] دكتر غلامحسين صديقى، جنبشهاى دينى ايرانى در قرنهاى دوم وسوم هجرى، چاپ دوم، شركت انتشاراتى پاژنگ، تهران، ١٣٧٥، ص ٢٨٨.

في كل هذه النماذج تبدو قضية الارض بارزة بوضوح. المسألة هي ان هذه النماذج بلورت رؤية ايديولوجية تزاوجت مع نظام اجتماعي-اقتصادي خاص ومع نظام دفاعي تلبية لمقتضيات الامن الخارجي. في جنوب العراق حقق القرامطة انجازات هامة. فبعد كفاح صعب اسفر عن فقدان مالكي الارض الارستقراطيين سلطتهم، اعاد القرامطة النظر في علاقات التبعية القائمة وشرعوا ببناء هيكليات اجتماعية واقتصادية جديدة تتلاءم مع عقائدهم وتنسجم مع الشروط الضرورية للمساواة. عمليا، انهى القرامطة اضطهاد مالكي الارض للفلاحين والغوا عملية السخرة الاقطاعية وسعوا الى تقليل الفوارق بين الطبقات الاجتماعية. وهنا، فأننا نشهد اول ظهور فعلي بينهم لوحدات اجتماعية-اقتصادية-عسكرية قائمة على اساس الاكتفاء الذاتي في الانتاج والدفاع الذاتي من الناحية العسكرية ونوع من الحياة الجماعية. ويمكن ان نفهم من العبارة التي وردت على لسان المقريزي في "اتعاظ الحنفا" والتي قال فيها "انه لم يمتلك احد منهم الا سيفه وسلاحه"[10] انه يشير الى قيام مجتمع مسلح.

في البحرين وشرق شبه الجزيرة العربية اقام القرامطة نظاما متطورا للحياة الجماعية. وهناك على وجه التحديد تم الغاء نظام الضرائب على الارض وجرى اقامة نظام قائم على الارادة. وحتى تضمن الدولة قدرتها على تقديم الخدمات العامة، عزز نظام الضرائب الجديد برسوم تستوفى من السفن والحجاج وصيادي اللؤلؤ والمواطنين. وتدل الاجراءات التي قامت بها الدولة في عهد الحسين بن بهرام المعروف بأسم ابو سعيد الجنابي على ان السياسة الاقتصادية للدولة رغم نجاحها في توفير دعم مالي عام فأنها لم تكن غاية في حد ذاتها. لقد اقام الجنابي نظام مالية جماعي واقدم على اجراءات عززت الحياة العامة. هناك لجأت الدولة الى تدبير كان له ابلغ الاثر في ايجاد الاطار النفسي الملائم لتطوير الانتاج، اذ قامت بتوزيع الارض على كل من يستطيع استثمارها[11].

---

[10] المقريزي، اتعاظ الحنفا، تحقيق الدكتور جمال الدين الشيال، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٧، ص١٥٧.

[11] الدكتور مصطفى غالب، الحركات الباطنية في الاسلام، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون سنة الطبع، صص ١٧٠-١٧٣.

ثمة اشارات تجعلنا نميل الى ان القرامطة انشأوا هناك نمطا بسيطا من الديمقراطية وهي قطعا لم تقام بناء على حماس عابر اذ ان الجنابي انشأ مجلس شورى من ١٢ عضو لدراسة القرارات الواجب اتخاذها[١٢]. ولا يجب ان نغفل انه كانت هناك وحدات اجتماعية-اقتصادية-عسكرية خاصة. ومن نافل القول ان القرامطة طبقوا ما تعلموه من الاسماعيلية حول نزع ملكية الارض الكبيرة وتوزيعها مجانا على الفلاحين[١٣] وهاديهم في ذلك ممتزج برؤية عامة للعالم وبقناعة ترى ضرورة اقامة العدالة الاجتماعية في مجتمع زراعي يشير المؤرخ الاسماعيلي الايراني ناصر خسرو الى انه ضم ثلاثين الف فلاح[١٤].

ومن الواضح انه في كل الاماكن التي اتيح فيها انشاء بنيات جديدة اجتماعية-اقتصادية، وعند الضرورة، عسكرية، سادت قبل ذلك حقبة بلغ فيها التبرم من البنيات القائمة حد الاستعداد للاتيان بما من شأنه تحقيق قدر محدد من التغيير. ويمكن ملاحظة ذلك بجلاء في كل من جنوب العراق وشرق شبه الجزيرة العربية وآلموت ولاحقا، بعد مئات السنين، في بارزان. تبدو المحافظية هنا فكرة لا اهمية لها. ان العمل بدون روح اقتحامية لا ينسجم مع الرغبة في ايجاد اطار اجتماعي جديد للعلاقات العامة. لقد حققت التحركات في كل من آلموت وبارزان نتائج على نفس المستوى من النجاح تقريبا وبرزت بسبب ذلك بنيات جديدة حلت محل تلك القديمة. وتلتقي كل من حركات القرامطة وآلموت وبارزان في انها نجحت في خلق بنيات جديدة على اساس اخراج منطقة محددة من هيمنة مؤسسة الاقطاع. وقطعا لم يكن ليتم ذلك لولا اتباع سياسة القوة وجعل الشعب المحرر يدافع عن بنياته الخاصة.

ان التمعن في البنيات الاجتماعية-الاقتصادية التي اقامها اسماعيليو ايران الذين صاروا يعرفون بالفرع النزاري للاسماعيلية في منطقة آلموت في اواخر القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر، لا يظهر فروقا جوهرية مع بنيات

---

[١٢] المصدر السابق، ص ١٥٢.

[١٣] المصدر السابق، ص ١٦٦.

[١٤] ناصر خسرو، سفرنامة، ترجمة يحيى الخشاب، مطبوعات معهد اللغات الشرقية، القاهرة، ١٩٤٥، ص ٢٢٥.

القرامطة الاجتماعية-الاقتصادية. وحتى بعد مرور سبعة قرون على تلك البنيات لا تلاحظ فروق جوهرية بين بنيات آلموت وبنيات البارزانيين الاجتماعية-الاقتصادية. وفي مطلق الاحوال، فأن هناك تشابه كبير بين مؤسسة الاقطاع السلجوقية ومؤسسة الاقطاع الزيبارية وتلتقي كلتا المؤسستان في قيامهما على اساس القمع الاجتماعي. ويدور الاختلاف حول هوية المضطهدين (بالكسر). ففي نواحي شمال وشمال شرق ايران كان السادة الحكام ينتمون عرقيا الى الاتراك، بينما كان الفلاحون ينتمون في معظمهم الى الفرس. اما في نواحي زيبار، فقد جمعت المضطهدين والمضطهدين هوية عرقية وثقافة واحدة. ويبدو ان امتزاج العامل القومي بالعامل الطبقي في آلموت قد اجج المشاعر اكثر وجعل الحركة السياسية اكثر ديناميكية واشد عنفوانا.

لقد واجه النصر الذي حققه حسن صباح في آلموت واطرافها على الاقطاعيين السلاجقة المشكلة الاصعب بعد ان اخرج الاسماعيليون مناطق شاسعة من سيطرة مؤسسة الاقطاع السلجوقي وصارت المسألة لا تتعلق بتحقيق العدالة والمساواة قدر تعلقها بكيفية تنظيمها. وقد توفق الاسماعيليون في حل تلك المشكلة عن طريق اقامة بنيات اجتماعية-اقتصادية-عسكرية قابلة للحياة استندت في اقتصادها العام على نوع من الحياة الجماعية والمشروعات التعاونية مثل تطوير انظمة الري وتشييد القلاع وتنظيم الضرائب الدينية وتوزيع الدخل والثروة[١٥].

بين الاكراد لم ينفرد البارزانيون وحدهم بأقامة نمط من الحياة الجماعية وتعديل العلاقة بين مؤسسة الاقطاع والفلاحين لصالح الفلاحين. يلاحظ في هذا الصدد وجود تشابه في الاهداف العامة بين البارزانيين ونحلة حقة التي يقطن معظم افرادها مناطق قريبة من السليمانية.

لكن مقارنة التدابير التي اتخذها شيوخ بارزان لنشر عقائدهم مع تلك التي اتخذها شيوخ حقة توضح بشكل جلي وجود اختلافات جوهرية في اسلوب العمل. وعلى وجه الخصوص، لا نلحظ بين اتباع حقة ميلا قويا لأقامة مشيخة على الطراز الذي اقامه البارزانيون. كما ان شيوخ حقة بدوا اكثر تجاوبا للحفاظ على

---

[١٥] د. فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الاسماعيليين، المصدر السابق، صص ٢٢٥-٢٢٦.

السلام الاجتماعي ومالوا الى اقامة نسيج من العلاقات المستمرة الوثيقة مع محيطهم. ان ميل زعماء الحقة الى عدم الترويج لسياسة استخدام القوة في تسوية مشكلة الارض بين فلاحيهم واقطاعييهم واضح جلي. ويؤكد هذا ان مامة رضا، الزعيم الروحي للحقة، استخدم سلطته الروحية لانتزاع الارض من مالكي الارض الكبار بدون اي لجوء الى القوة وقام لاحقا بتوزيعها على الفلاحين[١٦]. ونجاح مامة رضا في هذا المجال دونما حاجة الى استخدام القوة، يثبت قدرته على التوفيق بين المطالب المتنافرة. وفي هذه المعركة الاجتماعية حقق مامة رضا بالسلم ما حققته مشيخة بارزان عن طريق استخدام القوة. بيد انه تجب ملاحظة ان زعماء حقة، لأسباب تتعلق بالعامل الاجتماعي، لم يواجهوا مقاومة شرسة من ملاكي الارض الارستقراطيين. وقد بدا اولئك الملاكون اكثر ميلا للمهادنة. وجلي ان خضوع ملاكي الارض لسلطة شيوخهم الروحية مرده انهم كانوا وفلاحيهم يقدرون عاليا السلطة الروحية لزعماء حقة. هكذا فأنه تم حسم النزاع بينهم وبين فلاحيهم داخل الاطار الاجتماعي الواحد. ويعني ذلك ان زعماء حقة تفادوا زيادة حدة الانقسامات الطبقية، في حين ان مشيخة بارزان كرست مشروعها بالاساس عن طريق حسم الاختلافات الاجتماعية بالقوة ونتج عن ذلك انه لم يكن ممكنا هناك ان تتم التسوية داخل اطار اجتماعي واحد.

اقام الحقة بنيات اجتماعية-اقتصادية قوامها الحياة الجماعية. ومن حسن الحظ ان تلك البنيات لم تكن بحاجة الى رفدها ببنيات عسكرية مثلما حدث في بارزان. لقد حقق شيوخ حقة لاتباعهم خضوعا اراديا. ويفسر ذلك قوة العلاقة المستمرة بين الشيوخ واتباعهم ونتج عن ذلك ان زعماء حقة نجحوا الى حد بعيد في مواجهة المشاكل المتزايدة التي طرحتها الظروف غير المستقرة.

وعلى العموم، فأن رؤية الحقة الاجتماعية لم تكن دوما موحدة. فقد ابدى الفرع الحمه سوري من الحقة ميلا اكثر راديكالية نحو الحياة الاجتماعية. وقد سادت الحقبة التي بدأ اتباع الزعيم الروحي حمه سور فيها بنشر عقائدهم الراديكالية انتقادات حادة للافكار المحافظية السائدة في التعاليم التقليدية

---

[١٦] رەئوف محەمەد زوهدی، بۆ لەهەقە کەوتنە تەقە، چاپخانەی ئەلحەوادس، بەغدا، ١٩٨٥، ص ١٧٨.

للحقة. واظهر حمه سور التزاما اكبر بالنظم الاخلاقية الصارمة وميلا اكبر لتحقيق عدالة اكثر تجذرا.

يشكل توزيع الثروة والموارد وتأسيس الماليات العامة وانتزاع الارض من مؤسسة الاقطاع البنية التحتية للعقائد التي تتطلب بنياتها نمطا محدداً من الحياة الجماعية. اما البنية الفوقية لقيم وثقافات هذه العقائد فتتمثل في مبادىء تعبر عن النقاء الايديولوجي والطهارة المثالية مثل العدالة والتآخي والتآلف بأعتبارها مقومات تدعيم التماسك الاجتماعي الداخلي. يقوم اساس كل المباديء الداعمة للبنية الفوقية الاجتماعية على فكرة ان المجتمع الذي نشأت فيه بنيات جديدة يختلف عن المجتمع السابق وان جوهر العلاقات العامة، مقيّمة في هذا الاطار، يستند على نظرية قوامها ان الافراد لم تعد تحكمهم علاقات اكراهية بل علاقات اخوية لا مصالح متنافرة الى حد التناحر والتصارع فيما بينهم.

وهذه الفكرة بالذات ليست غريبة عن الاسلام. ففي العام الاول للهجرة قام النبي محمد بعمل كان له ابلغ الاثر في تعزيز اللحمة الاجتماعية في مجتمع يثرب الاسلامي الوليد، اذ انه آخى بين اتباعه بأن جعل لكل فرد من المكيين اخا يثربيا. وهذه العملية التي دخلت التاريخ بأسم "المؤاخاة" كانت التعبير التاريخي لضرورة تخفيف حدة الفروق بين المكيين واليثربيين. تاريخيا، تمثل عملية المؤاخاة اول اشارة صريحة الى انقسام مجتمع يثرب الى مجموعتين من المسلمين: الانصار وهم اليثربيون من قبيلتي الاوس والخزرج، والمهاجرون وهم المكيون الذين تركوا طواعية او كرها مكة الوثنية.

يمكن ان تكون كل المؤاخاة التي دعت اليها المجموعات الايديولوجية لاحقا، امتدادا ادبيا لمؤاخاة يثرب، مع ضرورة ملاحظة ان مؤاخاة يثرب رمت في اساسها الى تفخيم العوامل الايديولوجية المتعلقة بالطهارة والنقاء العقائدي وترجيحها على كل ما عداها من فروق.

واذا كانت عمليات المؤاخاة التي ظهرت بعد مؤاخاة يثرب، قد اهتمت الى ابعد الحدود بوحدة المصالح المادية، رغم عدم اهمالها اثر العوامل غير المادية، فذاك لأنها ظهرت في ظروف مختلفة عن ظروف يثرب او وسط حضارات زراعية او في

بيئات لم يكن ممكنا اهمال دور الارض كأداة الانتاج الرئيسية في اطار مؤسسة الاقطاع الشرقي.

هكذا تبدو فكرة التآخي كفكرة اصيلة في الاسلام وعزز اصالتها تأكيد النصوص القرآنية المقدسة على اهميتها. وفي الظروف التي ظهر فيها تآخي يثرب، بدا التآخي مجردا بالكامل، لا اثر للعوامل المادية فيه على وجه الاطلاق، واتخذ طابع تنظيم العلاقات على مستوى الفرد اكثر من اتخاذه طابع تنظيم العلاقات على المستوى العام. اما في المجموعات التي دعت الى الحياة الجماعية فأن ارتباط التآخي الاجتماعي بالعوامل الاقتصادية امر واضح. وقد رأت اكثر هذه المجموعات ان انتفاء حاجة البشر الى الصراع على الثروات يشكل الشرط الرئيسي للتآخي وانه ما من سيادة حقيقية للتآخي بدون تقسيم عادل للثروات والموارد. وهذه هي الفكرة التي سيدعو اليها الشيوعيون ابتداء من القرن التاسع عشر انطلاقا من نظرية انه ما ان يتلاشى صراع البشر على الثروات حتى تسود الاخوة الحقيقية بينهم.

وبحسب ذات النظرة، يمكن ان يفهم من العقائد البارزانية ان الثروات وملكيات الارض الكبيرة تفرز العداوة والبغضاء وان تحرر الانسان من التكالب على الثروات يجعله اكثر توافقا. في هذا الاطار، فأن هناك صلة بين الفقر وبين الطهارة. وفي هذه العقائد تستند مباديء التآخي الى مباديء الطهارة المثالية، وهنا فأن العلاقة بين الفقر والتآخي تصبح اقوى من العلاقة بين الثراء والتآخي. وهذا الاقتران بين مفهوم الفقر، وهو اقتصادي في جوهره، وبين مفهوم التآخي وهو اجتماعي من حيث وظيفته، يمهد لتأسيس مجتمع قائم على اقل قدر من الانقسامات الطبقية. تفسر هذه الفكرة العوامل التي ادت الى ان تنتشر المسيحية والاسلام في بداية ظهورهما بين الفقراء والعبيد اكثر من انتشارها بين الطبقات الميسورة ويفسر كذلك العوامل التي دعت الى انتشار العقائد البارزانية بين الفقراء والمعدمين في البداية.

ان المصادر المكتوبة التي تتحدث عن كيفية انتشار العقائد البارزانية شحيحة جدا. لكن مشيخة بارزان استطاعت ان تطور النواة الاولى التي نشرت عن طريقها عقائدها الدينية. وليس هناك ادنى شك في ان شيوخ بارزان لم يكن

بمقدورهم في بداية ظهورهم اهمال قوة مؤسسة الاقطاع الزيباري ولم يتح لهم الاعراب، بلا توجس، عن رؤيتهم الخاصة. بهذا المعنى، وحتى تتجنب القمع، اتخذت المشيخة اقصى درجات الحذر في نشر عقائدها ووجدت ان الاصلح لها هو العمل كجمعية سرية اكثر من العمل كمجموعة عقائدية جماهيرية. وفي الغالب الاعم، فأن التمعن في اسلوب عمل منظمات الفتوة التي انتشرت في بيئات مختلفة من العالم الاسلامي واتخذت طابع التنظيمات الاجتماعية-الدينية وكان جل اعضائها من الدراويش والفقراء[17]، يجعلنا نميل الى ان اسلوب عمل البارزانيين الاوائل يشبه الى حد كبير اسلوب عمل تلك المنظمات.

هكذا، فأن النواة الاولى للعقائد، مثلما هو الحال دوما في كل الايديولوجيات غير المقبولة في محيطها والتي تحمل خصائص لا تتلاءم بشكل كاف مع الخصائص العامة التي تعود عليها الجمهور، قد ظهرت بين الفقراء. بدأ نشر العقائد في عهد الشيخ عبدالرحمن في منتصف القرن التاسع عشر. ويشير بى رش، وهو الاسم المستعار للكاتب البارزاني ايوب بارزاني، الى ان الشيخ عبدالرحمن كون اول حلقة مريدين وان عددهم كان ضئيلا بيد انهم ابدوا استعدادا كبيرا لاستيعاب التعاليم ونشرها[18]. لم يتقبل العقائد سوى الفقراء. وتلك سمة مميزة على اية حال وتعطي انطباعا يفيد بشكل كاف بوجود صلة قوية بين العقائد وتفكير جمهور الاتباع وطبيعة مصالحهم. حتى في المناطق الخارجة عن سلطة مؤسسة الاقطاع الزيباري، لم ينضم الى البارزانيين سوى الفقراء. وتعطينا عقرة مثلا حيا على ذلك. ان انتشار تلك العقائد في عقرة، وهي مدينة خارج سلطة مشيخة بارزان، يحمل دلالة خاصة. هناك لم يحالف البارزانيين النجاح في نشر عقائدهم الا في حي گورافا gureva، وهو الحي الاشد فقرا في المدينة[19].

بدت فكرة التآخي القائمة على اساس الحياة الجماعية والطهارة الاجتماعية وتلاشي الاضطهاد والفروق فكرة خلابة الى اقصى حد، ليس بين الفلاحين الذين

---

[17] راجر سێیڤری، ئێرانی سەردەمی سەفەوی، وەرگێڕانی سەلاحەددین ئاشتی، بنکەی ژین، سلێمانی، ٢٠٠٦، ل ٢٧٥.

[18] بى رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، المصدر السابق، ص ٣٣.

[19] المصدر السابق، ص ٣٩.

تحولوا الى الايمان بعقائد مشيخة بارزان فحسب، بل بين الفلاحين في المجتمعات الزراعية في كل مكان.

في جنوب العراق افترض القرامطة ان الحياة الجماعية تتطلب وجود مالية عامة وان التآخي العام لا يستقيم طالما ظلت هناك انقسامات طبقية حادة واستغلال اقتصادي رهيب. وفي ظل نظام عرف عندهم بنظام "الالفة" اقيمت علاقات عامة لتعزيز التماسك الاجتماعي في الوحدات الاجتماعية-الاقتصادية-العسكرية. ويستفاد من تقرير للمقريزي حول نظام الالفة انه قام اساسا على مبدأي المالية العامة للانفاق على الفقراء والتساوي في ملكية الارض[20].

وفي آلموت ادى التخفيف من الانقسامات الطبقية الحادة الى انتشار ثقافة التآخي ونتج عن ذلك ان الاسماعيليين صاروا يستخدمون كلمة "رفيق" لمناداة بعضهم البعض[21]. ولا يختلف المضمون الاجتماعي لكلمة "رفيق" الآلموتية عن المعنى الايديولوجي لكلمة "رفيق" التي سادت بين المجموعات الشيوعية الاوربية منذ القرن التاسع عشر. وهناك اشارات تحثنا على الاعتقاد بأن ثقافة التآخي بالشكل الذي سادت في آلموت او بأشكال اخرى محلية، قد شاعت في بعض الحقب بين الاكراد. ويدل على ذلك ان كلمتا "كاك" و "برادر" تستخدمان في لغة السوق لمناداة الغرباء. تعني كلمة (كاك) اخ، اما (برادر) فهي تعني (صديق) في الكردية الحديثة لكنها في الاصل تعني "اخ" وهي تعطي هذا المعنى في اللغة البهلوية ووردت فيها بشكل baratar[22] وماتزال تعطي هذا المعنى في الفارسية الحديثة.

وعلى العموم فأن فكرة وجود صلة بين الفقر والتآخي اوجد ثقافة تآخي الفقراء وحول الفقر من ظاهرة اجتماعية الى ظاهرة روحية. وتنقل كتب الصوفيين

---

[20] المقريزي، اتعاظ الحنفا، المصدر السابق، ص ١٥٧.

[21] دكتر فرهاد دفترى، تاريخ وعقايد اسماعيليه، ص ٤٠٦.

[22] دكتر محمد معين، فرهنگ فارسى، جلد اول، مؤسسه انتشارات امير كبير، چاپ هيجدهم، تهران، ١٣٨٠ (٢٠٠٢)، ص ٤٩١.

حديثا عن النبي محمد قال فيه ((الفقر فخري وبه افتخر))[٢٣]. ليس البارزانيون وحدهم الذين اعلوا شأن الفقر في عقائدهم، اذ يشاركهم في هذا الرأي طوائف اخرى. ويمكن ملاحظة وجود ميل فطري لدى مجموعات اهل الحق الى تقدير الفقر. وجوهر تلك الفكرة هو ان الطريق الى الله يمر عبر الفقر وان الفقراء يتمتعون فطريا بنوع من الطهارة وسمو السريرة تجعلهم اقرب الى الله من الاغنياء. وثمة فكرة اخرى شائعة بينهم، مكملة للفكرة الاولى، ترى ان السلاطين سيعاقبون في يوم القيامة. وربما يكون سبب هذه الفكرة هو ان اتباع هذه الطائفة كانوا حتى بداية القرن العشرين من الطبقات الدنيا ومعظمهم من القبائل الرحالة واهل القرى وسكان الاحياء الفقيرة من المدن والدراويش ولم تضم صفوفهم اية فئات ثرية[٢٤].

في اللغة الكردية تستخدم كلمة "كاك" للدلالة على الاخ. ورغم انه من الصعب جدا تعيين زمن محدد لظهور هذه الكلمة او تعبيرها عن هذا المعنى، فأن ارتباط معناها بالاخوة لا ريب فيه. وترتبط نحلة الكاكائية، وهو الاسم المحلي لطائفة اهل الحق في كردستان العراق، بمفهوم التآخي ومفهوم المجتمع القائم على الفضيلة والتكاتف. ان مفهوم الكاكائية للتآخي مرتبط بالمبدأ العام ويفضي ذلك الى منح المفهوم بعدا عاما بحيث يصبح كل اتباع الكاكائية اخوة في الدين، على غرار المفهوم المسيحي او الاسلامي للاخوة الذي يجعل كل المسيحيين او كل المسلمين اخوة لبعض. اما على النطاق الضيق، فثمة تآخي اقل شأنا يقتصر على رجل واحد وامرأة واحدة او عدد من الرجال وعدد من النساء بحيث يجري التعامل فيما بينهم كأخوة واخوات حسب عهد متفق عليه[٢٥]. ولا ريب ان هذا العهد يمكن ان يكون مؤقتا او تلزمه ظروف خاصة بالعلاقة بين الرجل والمرأة. على ان كلمة "كاك" التي التصقت بطائفة الكاكائية ظهرت بين مجموعات اخرى من اهل الحق

---

[٢٣] دكتر سيد ضياء الدين سجادى، مقدمهاى بر مبانى عرفان وتصوف، سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انسانى دانشگاهها (سمت)، چاپ دهم، تهران، ١٣٨٣ (٢٠٠٥)، ص ٢٣.

[٢٤] دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الثالث، ص ١٠٣.

[٢٥] جون س. كيست، الحياة بين الاكراد: تاريخ الايزيديين، ترجمة عماد جميل مزوري، دار سبيريز للطباعة والنشر، دهوك، ٢٠٠٥، ص٩٤.

قبل ان تصبح معلما للكاكائية. وبين المشعشعين، وهم مجموعة من اهل الحق حكموا مناطق من كرمنشاه ولرستان وخوزستان وجنوب العراق، يلفت الانتباه ان رضا الثاني من سلالة سيد محمد نوربخش احد مؤسسي عقائد اهل الحق، عرف بين اتباعه وفي كتاباتهم بأسم كاكه ردا وثمة اشارات الى انه عاصر سيد محمد مشعشع المعروف بأسم شاه خوشين. وجلي ان اسم (رضا) قد تحول الى (ردا) بفعل تأثير لهجات مجموعات السكان اللر واللك في تلك المنطقة. وثمة اشارات واضحة الى ان قبره يقع على الطريق بين مدينتي خرم آباد واليشتر في اقليم لرستان بأيران[٢٦].

ويقترب مفهوم التآخي الكاكائي من مفهوم التآخي السائد عن الايزيديين. يقوم مفهوم التآخي بين الايزيديين على دعامتين ترتبط الاولى بالعلاقات الداخلية والاخرى بالعلاقات الخارجية، وبالتحديد مع المسلمين. وبصدد العلاقات الداخلية، يختار كل فرد ايزيدي، رجلا كان او امرأة، اخا او اختا له من طبقة رجال الدين[٢٧]. ولايمكن قطعا فهم اسباب اللجوء الى هذا الاختيار الا في اطار فائدته لتعزيز التماسك الاجتماعي الداخلي وترسيخ سلطة رجال الدين. وبصدد العلاقات الخارجية، يميل الايزيديون الى ايجاد علاقة على نمط التآخي بينهم وبين المسلمين، في الغالب خلال اجراء طقوس الختان، غايته ايجاد علاقة مستمرة ومستقرة مع عائلة من خارج اطار الدين الايزيدي. ويسمى هذا التآخي بأسم كريف[٢٨].

وعند الدروز، كما عند البارزانيين، يكتسب مفهوم التآخي طابعا في غاية الصرامة وهي تشكل القاعدة الاخلاقية لكل علاقة اجتماعية. ويلزم التآخي اي درزي بأن يكون عونا ونصيرا لأي فرد من طائفته[٢٩]. يلفت النظر ان الدروز يطلقون على انفسهم اسم "الاخوان"[٣٠].

---

[٢٦] سياوش دلفانى، تاريخ مشعشعيان (اهل حق)، بحر العلوم، قزوين، ١٣٧٩، ص١٨٣-١٨٥.

[٢٧] جون س. كيست، الحياة بين الاكراد: تاريخ الايزيديين، المصدر السابق، ص ٩٤.

[٢٨] الدكتور خلف الجراد، اليزيدية واليزيديون، المصدر السابق، ص ١٣٠.

[٢٩] الدكتور مصطفى غالب، الحركات الباطنية في الاسلام، المصدر السابق، ص٢٥٩.

[٣٠] الدكتور حسن امين البعيني، دروز سوريا ولبنان في عهد الانتداب الفرنسي ١٩٢٠-١٩٤٣، المركز العربي للابحاث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٤.

لاريب ان العقائد البارزانية التي كانت الغالبية العظمى من معتنقيها من الفقراء، اعتبرت ان الفقر يتضمن قدرا هائلا من القوة الروحية. ونتج عن تفعيل تلك القوة الروحية ان البسالة التي ابداها الفقراء ساهمت في خلق جو مشبع بالنزعات المتدفقة وبأستعداد لامتناه لمواجهة مؤسسة الاقطاع. وسواء كان ذلك مخططا له منذ البداية ام انه جاء نتيجة لسير الاحداث، فأن المشيخة تجاوبت الى ابعد الحدود مع اتباعها واستطاعت ان تسمو بالتجربة التاريخية وتحقق نصرا في اطار محدد لصالح اتباعها الفقراء.

ان احترام الفقراء هو في الاصل فكرة مسيحية استعارها الاسلام. وتعطينا آيات الانجيل صورة واضحة عن موقف المسيحية من الاغنياء وتراكم الثروة. وبحسب الاية ١٩ من الفصل السادس من انجيل متى فأن الامر "لا تكنزوا لكم كنوزا على الارض"[٣١] لايحتمل اي تأويل. والاية ٢٤ من نفس الفصل التي تنص على "لا تقدرون ان تعبدوا الله والمال"[٣٢] صريحة في عدم امكان الجمع بين عبادة الله وجمع الثروة. واستنادا الى الاية ٣٥ من الفصل التاسع عشر تذهب المسيحية ابعد من ذلك، اذ يطلب المسيح من الشاب الغني ان يبيع كل ما يملك ويوزعه على الفقراء ويتضمن النص المقدس الذي يقول "يعسر على الغني دخول ملكوت السماوات"[٣٣] ما مفاده ان الوصول الى الله يمر عبر الفقر وانه يصعب الجمع بين الترف والايمان الحقيقي. وهذه الفكرة انتقلت بمضمونها الى الاسلام ويمكن ان نعد الاية ٣٤ من سورة التوبة انعكاسا للآيات الانجيلية المذكورة، اذ انه في حين يدعو الانجيل الى تخلي الاغنياء عن ثرواتهم، يدعو القرآن الى ان "الذين يكنزون الذهب والفضة" لن يكون بمقدورهم دخول ملكوت الله. في كلتا الديانتين نلمس وجود دعوة الى تخلص الاغنياء من ثرواتهم. لكن الاسلام عدل الفكرة لاحقا بعد ظهور صعوبات في كيفية تطبيقها وابرز انه من الممكن الجمع بين الترف والايمان الحقيقي وان ثروة الاغنياء قابلة للتطهر اذا ما ادى الاغنياء زكاتها، وهو ما يعني استخراج قدر منها بنسبة ٢,٥٪ وتوزيعها على الفقراء. وتبدو هذه الفكرة

---

[٣١] الكتاب المقدس، العهد الجديد، انجيل متى، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣، ص١٠.

[٣٢] نفس المصدر ونفس الصفحة.

[٣٣] نفس المصدر، ص٣٥.

اقل راديكالية من الفكرة المسيحية لكنها عمليا اكثر اعتدالا واكثر استجابة لمصالح المجتمع بأغنيائه وفقرائه. على ان مضمون الاسلام حتى بعد استبدال تحريم تراكم الثروة بالزكاة، احتفظ بنزعاته الصوفية الاولية والح على ان قوة الايمان تبدو اكثر رسوخا عند الفقراء مما هي لدى الاغنياء.

تقترب تفاصيل الحياة اليومية لمشيخة بارزان كثيرا من النزعات الصوفية التي سادت الاسلام في مرحلته الابتدائية. ومن هذا المنظور، فأن العلاقة بين الفقر والايمان تظل اقوى من العلاقة بين الغنى والايمان. وفي هذا المجال هناك ميل متعمد للابقاء على مظاهر الفقر بأعتباره احد اهم شروط الايمان ودليلا على النقاء الروحي. واستنادا الى هذه الرؤية، وبالشكل الذي يتماشى مع النزعة الصوفية ويقلل من هيمنة المظاهر الدنيوية على الحياة الروحية، لم يأكل الشيخ عبدالسلام الاول (الذي حكم المشيخة من ١٨٦٥ حتى ١٨٨٤) الخبز المعمول من القمح لأنه عد ذلك الخبز خبز الاغنياء واعتقد ان تشبهه بالاغنياء في طعامهم يعد مثلبة لا يصح أن يقع فيها شخص في مركزه. ولم يكتف عبدالسلام بذلك، بل انه آل على نفسه الا ينام على فراش وثير ولم يبن لنفسه قصرا ونهى زوجتيه عن اقتناء الحلي الذهبية[٣٤]. في اطار المفاهيم الصوفية، لا يعد تصرف عبدالسلام غريبا وسلوكه يشبه الى حد كبير سلوك الجماعات الصوفية القبطية في بداية القرن الاول الميلادي حيث تنازل افرادها طواعية عن ثرواتهم وخرجوا الى البرية وعاشوا حياة النساك لا يأكلون الا الخبز ولا يشربون سوى الماء[٣٥]. ولم يتوقف الامر عند هذا الحد عند البارزانيين، اذ ظهرت بينهم فئة من الزهاد، نباتية بشكل مطلق، حتى انها غالت في ذلك لدرجة ان افرادها لم يأكلوا الا ما هو نباتي فطري، اي ما لا ينتجه الانسان من ثمر الارض[٣٦].

وبهذا المعنى، يمكن اعتبار العقائد البارزانية فلسفة الفقراء في اساسها. بيد ان كلمة "فقير" لا تتضمن فحسب المعنى المادي الذي يركز على نقص الموارد المادية، بل تتضمن كذلك المعنى الصوفي الذي يشير الى الحاجة لمعرفة الله واعتبار

---

[٣٤] بى رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، المصدر السابق، ص ٣٧.
[٣٥] احمد عثمان، الاصول المصرية في اليهودية والمسيحية، مكتبة الشروق، القاهرة، ١٩٩٩، ص١٦١.
[٣٦] بى رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، المصدر السابق، ص٥٧.

ان الانسان مهما بلغ من الغنى يظل فقيرا لأن ما لديه لا يبلغ ابدا ما لدى الله. وبجانب كلمة "فقير" كلمتان اخرتان تعطيان نفس المعنى تقريبا وترتبطان بفلسفة الفقر وهما كلمتا "درويش" و "قلندر". والكلمة الاولى مرادفة لكلمة "صوفي" لكنها تتصل ايضا بالتسول الذي هو ظاهرة مرتبطة بالفقر. لكن المعنى الروحي لكلمة "درويش" لا يرتبط بالبحث عن معونة الاخرين، انما يرتبط بالبحث عن الحقيقة المطلقة التي تستدعي التجول والتحقق. اما "قلندر" فهي تعطي معنى "الفقير المتجول" او "الفقير المتسول" وتعطي في لهجة اكراد اربيل ودهوك معنى "المسكين" او الشخص الذي يحتاج الى العطف. وبحسب المقريزي، فأن فئة القلندريين ظهرت اول مرة في دمشق حوالي عام ١٢١٣[٣٧]. لكن الاصل غير العربي للكلمة يوضح ان ظهور القلندريين يسبق التاريخ الذي ذكره المقريزي. ووجه الاختلاف بين القلندريين والفقراء الاخرين يكمن في ان القلندريين تعمدوا ايذاء اجسادهم ومارسوا في ذلك نوعا من تطويع الجسد للروح وحلقوا رؤوسهم وشعر الوجه بأستثناء الشارب وامتنعوا عن ممارسة الجنس[٣٨]. ومن بين الطوائف الدينية، يقترب الفرع الحمه سوري للحقة كثيرا من القلندريين بأعتبار ان الحمه سوريين دعوا الى عدم الانجاب.

في التحليل النهائي، فأن الحركة البارزانية كانت اداة كفاح الفلاحين وانتفاضاتهم ضد مؤسسة الاقطاع ونتج عن هذه الحركة ظهور بنيات اجتماعية-اقتصادية-عسكرية جديدة وقوامها دينيا عقائد دعت الى العدالة المثلى وتضمنت افكارا مثالية ونظاما اخلاقيا صارما وقيما اجتماعية خاصة بالمساواة والعمل الجماعي. وهذه الافكار ظهرت في حركات اخرى قبل الحركة البارزانية، منها حركة الاخيات (جمع اخ العربية) التي نتج عنها ظهور الدولة العثمانية. ومن حيث الاصول الايديولوجية، استندت حركة الاخيات على ثقافة التآخي وتمجيد الفقراء وتحقيق العدل المثالي. وبحسب المؤرخ الروسي نيكولاي ايفانوف، فأن الدولة العثمانية هي نتاج انتصار الانتفاضات الشعبية التي قامت بها حركة

---

[٣٧] سبنسر ترمنجهام، الفرق الصوفية في الاسلام، ترجمة الدكتور عبدالقادر البحراوي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٧، ص ٣٩٨.
[٣٨] نفس المصدر، ص ٣٩٩.

الاخيات وهدفها مقاومة الارستقراطية البيزنطية وكبار ملاكي الارض في الاناضول. وقد تضمنت عقائد العثمانيين الاوائل افكارا مثالية طوباوية حول المساواة وتأييد الحرية واغاثة الملهوف ورفض علاقات القنانة والعبودية بين الفلاحين وملاك الارض. ولاح آنذاك ان حجم القسوة الموجودة في انظمة ادارة العثمانيين الاوائل اقل بكثير مما هو في انظمة البيزنطيين والصفويين في ايران والمماليك في مصر[٣٩]. والنقطة الجديدة بالاهتمام هنا هي ان البنيات الايديولوجية للدولة العثمانية وقعت تحت تأثير حركات دينية محددة. وفي هذا الاطار نلحظ ان الايديولوجية العثمانية الاسلامية اعتمدت بالاساس على الفرق الصوفية والدراويش، وبالتحديد الطريقة البكتاشية[٤٠]. والمعروف عن الطريقة البكتاشية انها حركة متفرعة عن الحركة البابائية التي انتشرت في كردستان الشمالية على يد بابا اسحاق وتضمنت عقائدها خليطا من الافكار الاسماعيلية والصوفية وانشأت نظاما اخلاقيا قوامه العدالة الاجتماعية والمساواة الطوباوية.

ومن خلال مسألتين تتعلقان بالموقف من المرأة والموقف من الاقليات الدينية، وبالتحديد المسيحيين واليهود، يمكن فهم الاطار العام لسوسيولوجيا العلاقات عند البارزانيين بشكل اوضح. على النقيض من جيرانها، ابدت مشيخة بارزان قدرا اكبر من الاحترام للمرأة وتركزت الاصلاحات الاجتماعية في عهد عبدالسلام الثاني في جزء منها على انصاف المرأة. وعلى الرغم من ان الاصلاحات الاجتماعية ذات الصلة بشؤون النساء لم تصل حد مساواة النساء بالرجال ولم تخرج عن نطاق المحافظية واقتصرت على اعادة تنظيم العلاقات الداخلية بشكل يخفف من العلاقات الاكراهية ويزيد حظوظ العلاقات الطوعية، فأن كل ذلك كان كافيا لاتهام البارزانيين بالخروج عن نطاق التقاليد العريقة. لقد حافظ البارزانيون في كل اصلاحاتهم الاجتماعية على روح المحافظية ووعوا بدقة العلاقة الوثيقة بين الخضوع الارادي وتماسك النسيج الاجتماعي. وفي عرفهم ان للتطور الاجتماعي حدودا لا يجب تخطيها لأن ذلك يعني نسف القيم العريقة. وفي

[٣٩] نيقولاي ايفانوف، الفتح العثماني للاقطار العربية ١٥١٦-١٥٧٤، ترجمة يوسف عطا الله، الطبعة الثانية، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٤، ص ١٨.

[٤٠] نفس المصدر، المقدمة بقلم الدكتور مسعود ضاهر، ص٣٨.

مجتمع لم يكن يفهم بعد معنى التطور، بدا خروجا عن المألوف الى اقصى حد ان ينظم الشيخ محمد البارزاني في تكيته القاء دروس في يومي الثلاثاء والجمعة على جمع غفير من الاتباع يضم رجالا ونساء[٤١]. وبمقاييس عصرنا الحالي تبدو هذه المسألة تافهة للغاية، لكن الامر لم يكن كذلك بمقاييس ذلك العصر.

ومهما كان مستوى الاصلاحات البارزانية الاجتماعية بشأن المرأة، فأنها تظل متخلفة بالمقارنة مع الاصلاحات الاجتماعية التي اجراها الدروز، فقد بدا البارزانيون اكثر ميلا الى المحافظية ولم تبدر منهم ما من شأنه ان يشكل العتلة التي تتسبب في تقدم اجتماعي فعال. ومن الجلي ان ميل الدروز الى عدم الجمع بين اكثر من زوجة وجعل الطلاق شبه محرم بينهم[٤٢]، يرمز الى طبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة، القائمة في اساسها على مبدأ توفير قدر اكبر من المساواة بين الرجال والنساء. ومن الجلي ان هذا هو ما لا نجده عند البارزانيين.

ولا يبدو الحقة اقل محافظية من البارزانيين. ويلاحظ ان التعلق بتراث الاسلام الكلاسيكي من حيث موقع المرأة في المجتمع يشكل ظاهرة مشتركة. لكن الحقة، مثلهم مثل البارزانيين، ساهموا في ايجاد بنيات اجتماعية تقوم على اشراك المرأة في الانتاج الزراعي الى جانب الرجل. وعلى الرغم من ان ذلك لم يصل على العموم حد الاقرار بحق النساء في اقتصاد مستقل، فأن اقرار الشراكة الاجتماعية في ظروف لم تسمح بتجاوز المحافظية، يعد خطوة ايجابية. ويفهم من استعداد شيوخ حقة لتزويج بناتهم من اتباعهم ورجال من العوام[٤٣]، ان الزعماء الروحيين في حقة لم يروجوا لأي نظام طبقي وانهم سعوا الى توسيع الاطار العام للعلاقات الاجتماعية وبدت الفروق الطبقية في نظرهم مجرد فروق هامشية. وبالنتيجة، حصل شيوخ حقة من هذه السياسة على علاقات مستمرة ومستقرة وودية مع اتباعهم. لكن العلاقات الاجتماعية، لا عند الحقة ولا عند البارزانيين، لم تختلط مع الميثولوجيا. وتظهر البنيات الروحية للبارزانيين والحقة خالية تماما من البعد الاسطوري. ولا ينطبق هذا على الكاكائية الذين تتضمن بنياتهم الروحية قدرا

---

[٤١] بى رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، المصدر السابق، ص٤٤.

[٤٢] امجد عزام، الموحدون الدروز بين الخطأ والصواب، المصدر السابق، ص٩٨.

[٤٣] رەئوف محەمەد زوهدى، بۆ لەهەقە کەوتنە تەقە، هەمان سەرچاوە، ل ١٠٦.

كبيرا من البعد الاسطوري. ويكاد الكاكائيون، من بين كل الطوائف الدينية في كردستان العراق، ينفردون بثراء الجانب الاسطوري في عقائدهم، حتى في الجوانب التي تتعلق بسوسيولوجيا العلاقات.

عند الكاكائية يمتزج تقدير المرأة بالميثولوجيا، على غرار ما هو حاصل في المسيحية. ومقابل مريم البتول في المسيحية، نجد جلالة خانم في العقائد اليارسانية. وكما ان ولادة المسيح من دون اب من مريم البتول تعد فعلا خارقا للطبيعة، فأن ولادة مبارك شاه المعروف بأسم شاه خوشين اللرستاني من دون اب من جلالة خانم بنت ميرزا آمان حاكم اقليم لرستان في ايران في عام ١٠١٥ تعد كذلك فعلا خارقا للطبيعة. ولا ريب ان كلا الحدثين رغم اقترانهما بخوارق الطبيعة، تسببا في اتهامات شنيعة طالت كلا السيدتين. بيد ان ايمان الاتباع بأمكانية حدوث معجزات على هذا المستوى من السمو، اسبغ نوعا من القداسة لا على الحدث المولود فحسب، بل كذلك على الام. وفي مثل هذه الحوادث، التي لا تنسجم بطبيعة الحال مع قوانين الطبيعة التي نعرفها، يصبح التشكيك في طهارة الام في نظر الاتباع خروجا من الاطار العام للعقائد السائدة. وبدلا من التشنيع عليها، تتحول المرأة الى تجسيد للطهارة الروحية والقدرة الالهية. وعلى عكس المسيح، لم يولد شاه خوشين من روح الله، كما هو الشائع في المسيحية والاسلام، بل ولد من شعاع الشمس الذي تسرب الى رحم جلالة خانم[٤٤]. وتشير النصوص اليارسانية المقدسة الى ان روح الله حل في جسد شاه خوشين عندما بلغ اثنين وثلاثين عاما من عمره[٤٥]. ومثلما قاد المسيح الذي هو من غير اب اتباعه المؤمنين، فعل شاه خوشين الشيء نفسه وصار زعيمهم الروحي.

وبحسب سرنجام Serencam، الكتاب المقدس عند اليارسان، فأن الزواج يعد واجبا دينيا. بيد ان مؤسسة الزواج، كما هو الحال عند البارزانيين، لا تتضمن علاقات اكراهية. كما ان اليارسان لا يميلون الى تعدد الزوجات لكنهم لا

---

[٤٤] ئەیوب رۆستەم، یارسان لێکۆڵینەوەیەکی مێژوویی-دینی سەبارەت بەکاکەیی، سەرچاوەی پێشو، ل ٩٧.

[٤٥] نفس المصدر، ص ٩٨.

يمنعونه، ويبيحونه اذا كانت الزوجة عاقرا لكنهم يشترطون رضى الزوجة اذا قرر الزوج الزواج من امرأة اخرى[٤٦].

فيما يخص الاقليات الدينية، وبالتحديد المسيحيين واليهود، لم تبد العقائد البارزانية ما من شأنه ان يوصف بالتعصب الديني ازاءها ولم تتبن المشيخة طروحات تزكي اي نوع من العداء للاقليات غير المسلمة. لقد بدت بارزان في هذا المجال مسالمة وحريصة الى ابعد الحدود على علاقاتها مع الاقليات. والتمعن في سلوك المشيخة يوضح ان نظرية تفوق الاسلام الروحي على المسيحية واليهودية لا تأخذ مساحة واسعة من اهتمام المشيخة وتكاد هذه المسألة تبدو وكأنها مسألة ثانوية غير جديرة بالاهتمام.

وعلى العموم، فأن الاكراد ابدوا تسامحا جديرا بالتقدير ازاء المسيحيين واليهود ولم يتضمن سلوكهم العام ما من شأنه ان يكون تهديدا لحياة الاقليات الدينية. وبصورة اجمالية، يمكن ملاحظة ان كل العقائد الصوفية لم تتورط في صراعات مع المسيحيين واليهود ولم تجد ان من شيمها خوض صراع عقائدي معها، رغم الاختلاف معها في تأويل النصوص المقدسة والطروحات الدينية والسلوك العام. ان النقطة الجديرة بالاهتمام هنا هي ان شيوخ بارزان الاوائل، من بين كل القرى الموجودة في المنطقة، اختاروا بارزان للاستيطان فيها، تلك القرية التي ضمت الى جانب المسلمين، مسيحيين ويهود، وكان عدد اليهود فيها اكبر من عدد المسيحيين والمسلمين[٤٧] (انظر: بارزان والبارزانيون). ان الدافع وراء اختيار بارزان للاقامة فيها غير واضح لحد الان. على ان من المنطقي ان اختيارها لم يأت من باب الصدفة وان الشيوخ الاوائل اختاروها لأنها الانسب لنشر عقائدهم وتثبيت زعامتهم الروحية انطلاقا منها.

وخلال التوتر في العلاقات بين الشيخ عبدالسلام الثاني والسلطات العثمانية، يوضح لجوء الشيخ البارزاني الى المسيحيين مدى قوة علاقات الثقة التي كان قد اقامها معهم. ويستفاد من لجوئه اللاحق الى الروس، الاعداء الالداء للعثمانيين،

---

[٤٦] سەدیق بۆرەکەیی، کاکەییەکان و ڕێو ڕچەکەیان، وەزارەتی ڕۆشنبیری، سلێمانی، ٢٠٠١، ل ٤٢-٤٣.

[٤٧] بى رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، المصدر السابق، ص ٢٤.

انه لم يكن يجد ضرا من التعاون مع دولة عرفت عند المسلمين بأنها تمثل اشد المذاهب المسيحية تطرفا.

لكن السنين التالية شهدت توترا في علاقات البارزانيين بالمسيحيين، سيما بعد ظهور الانجليز في ولاية الموصل ابتداء من عام ١٩١٨، الامر الذي نتج عنه بروز وضع وجد فيه الاكراد ان المسيحيين يصطفون فيه مع الانجليز ويتقاربون مع سياستهم. ومن منطلق ديني، خفف زعيم البارزانيين الروحي، الشيخ احمد، من حدة تشنج علاقاته مع خصومه التقليديين من قبيلة زيبار وارسل قوة بقيادة محمد صديق لدعمهم في قتالهم ضد الانجليز. وفي معركة بيرا كبرة في عام ١٩١٩ اشتبك الزيباريون والبارزانيون بالقوات البريطانية وسرعان ما سيطروا على بلدتي بيرا كبرة وعقرة[٤٨]. لاحقا، اثارت البارزانيين شائعات عن عزم البريطانيين توطين الاشوريين في القرى البارزانية وادى تصديق تلك الشائعات الى تشكك البارزانيين في نوايا الاشوريين (انظر: سنوات المنفى).

[٤٨] الدكتور فرست مرعي، انتفاضة بهدينان الكردية ضد الاستعمار البريطاني سنة ١٩١٩، مؤسسة بانكي حق للنشر، انقرة، ٢٠٠٦، ص ٨٠-٨٢.

المبحث الثاني

مفهوم الملة

يتداول البارزانيون مصطلح "ملة" لتعريف انفسهم كجماعة متميزة عن محيطهم[49]. وهم لا ينفردون بأستخدامه، فالسورجيون ايضا يستخدمونه بنفس المعنى. وهذا المصطلح مأخوذ اصلاً من العربية ويعني (الشريعة والدين) وهو يستخدم للاشارة الى الجماعة الدينية مثل الملة الاسلامية او الملة اليهودية، وفي اللغة العربية يعطي المصطلح معنى السنة والطريقة الدينية[50]. ويرتكز مفهوم الملة على جماعة بشرية تنظم حياتها وفق نظام ديني واجتماعي واقتصادي محدد.

وفي المفهوم العثماني القديم يتضمن مصطلح "ملة" اشارة الى المجموعات والاقليات غير المسلمة في الدولة العثمانية. وفي نهاية القرن الثامن عشر يمكن ان نلحظ ان تغيراً قد طرأ على مضمون المصطلح، اذ اصبح يستخدم في التركية كمرادف لمصطلح "الامة"[51].

استخدم الاكراد مصطلح "ملة" بمفهومه العام الذي يرمز الى وجود جماعة يجمعها دين مشترك وشريعة في الحياة مستمدة من ذلك الدين. وفي عصر استيقاظ الروح القومية الكردية، استخدم الاكراد المصطلح للدلالة على "الامة" منذ بدايات القرن العشرين. وفي الاربعينات ضاق الاطار العام للمصطلح وبدأ يستخدم للدلالة على "الشعب". وفي بداية السبعينات خف استخدامه لسببين،

---

[49] لقاء مع خضر بارزاني، المختص في الشؤون الاجتماعية للبارزانيين، في السليمانية في ٢٠٠٧/٥/٢٧.

[50] ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثالث عشر، الطبعة الثالثة، تحقيق امين محمد عبدالوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار احياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص ١٨٨.

[51] دكتۆر بورهان یاسین، لەئیمپراتۆریەتەوە بۆ دەوڵەتی نەتەوەیی: پەرینەوە لەفەرمانڕەوایی عوسمانییەوە بەرەو تورکیای مۆدێرن، وەرگێڕانی ڕێبوار خالد، گۆڤاری سەنتەری لێکۆڵینەوەی ستراتیجی، ژمارە ١، ساڵی شانزەهەم، سلێمانی، ٢٠٠٨، ل ٢٠.

الاول هو اشتداد ساعد الحركة الثقافية التي حاولت تمتين الهوية القومية عن طريق اخراج المصطلحات الدخيلة من لغة الكتابة، والثاني هو تزايد حاجة الثقافة الى التمييز بين مصطلحي "الامة" و "الشعب". ومع منتصف السبعينات زال استخدامه في الادبيات بشكل كبير.

ما معنى ان يشكل البارزانيون ملة ؟ ان اول استخدام لمصطلح ملة في الاسلام حدث في عصر النبي محمد وترجح نصوص القرآن المعنى الذي يشير الى ان ملة ترمز الى مجتمع ديني متميز. وبالمعنى الذي يستخدمه البارزانيون لمصطلح ملة، فأن الايزيديين وهم طائفة غير مسلمة، يشكلون ملة، وكذلك اهل الحق وطوائف الشبك والحقة والعلويون. عموماً، ترمز ملة الى مجتمع ديني له شريعة تختلف عن شريعة محيطه الاجتماعي، او تكون حياته الدينية والاجتماعية والاقتصادية مختلفة من عدة اوجه عن محيطه العام. وبهذا المعنى يقترب مفهوم الملة من مفهوم الاقلية الدينية.

ان كل المجتمعات التي تشكل ملة تقوم على اساس منظومة من القيم الاخلاقية والاجتماعية والثقافية تجعل افراد الملة على صلات متينة ببعض. ولهذا السبب فأن تنظيم الجماعة على اساس ان افرادها يشكلون ملة، يتضمن اعطاء الجماعة هويتها الخاصة التي تميزها عن محيطها. بهذا المعنى شكل النبي محمد ملة مسلمة في مكة وعمل على توسيعها افقياً في يثرب بعد الهجرة من مكة. ان مبرر الملة هو الحفاظ على شريعة حياة قد تكون مهددة من محيطها العام بسبب اختلافها او خلافها معه. وفي جهوده لتمتين مفهوم الملة، سعى النبي محمد الى تعزيز الاواصر الاجتماعية بين اتباعه عن طريق المؤاخاة، وذلك بعد ان قرر ان يكون لكل مهاجر من مكة اخ من احد قبيلتي الاوس والخزرج، وهي العملية التي دخلت التاريخ كرمز لتمتين الملة المسلمة. لقد سعت تلك الخطوة الى الغاء التناقضات بين الجماعتين الاساسيتين في الاسلام وهما المهاجرون والانصار. وفي المراحل اللاحقة اخذت سياسة النبي محمد، مقومة في ضوء تبلورها التدريجي، ترمي الى فصل الجماعة المسلمة عن اليهود والمسيحيين بشكل نهائي وجعل ايمانهم اعلى من ايمان اليهود والمسيحيين ومنزلتهم عند الله اعلى من منزلتهم. وفي السنوات الاخيرة من حياته، حين صار الاسلام منظومة متكاملة من القيم

الروحية، المتميزة بشكل تام عن اليهودية والمسيحية، اصبح الاسلام هو الميثاق الاجتماعي القوي الذي ينظم حياة المسلمين وعلاقاتهم مع محيطهم.

ان النقطة الهامة الجديرة بالتمعن في كل الجماعات التي تشكل ملة، هي اختلافها مع محيطها الاجتماعي. وهذه الفكرة مأخوذة اصلاً من اليهودية والمسيحية وقد انتقلت لاحقاً الى الاسلام. وتعتمد فكرة الاختلاف عن المحيط على منظومة من القيم اعطت للجماعة هوية خاصة. ولأن لكل اختلاف بنياته الخاصة، فقد تحتم ان يكون له ايضاً رموزه. هكذا، فأن اليهودية اتخذت من الختان رمزاً لفصل اليهود عن الجماعات الاخرى، وسار الاسلام لاحقاً على نفس المنوال. واتخذ البارزانيون من العمامة الحمراء رمزاً للاختلاف عن محيطهم (انظر: العمامة الحمراء).

لا ريب ان تأكيد الجماعات المنتظمة كملة على عامل الاختلاف من شأنه ان يفضي الى ان يتعود الفرد على العوامل المميزة وان يتعمق احساسه بحاجته الى تلك الجماعة. والالحاح الذي تتمسك به تلك الجماعات لتمتين عوامل الاختلاف يبدو جزءاً من اهتمامها بهويتها الذاتية كملة خاصة. وبحسب هذه الرؤية يمكن تحليل بعض التقاليد التي تجعل الجماعة منسجمة اكثر مع نظام القيم الذي تؤمن به. وقد لاحظ الدكتور عبدالله غفور الذي عاش بين البارزانيين في النصف الاول من سبعينات القرن العشرين لمدة تقرب من عام ونصف العام، ان البارزانيين لا يحتفلون بالعيد الا في اليوم التالي لأعلانه رسميا[٥٢]. ويعني ذلك انهم، على الاقل حتى منتصف السبعينات، لم يكونوا يحتفلون بالعيد مع المسلمين السنة. وهذه العادة تشبه ما هو شائع عند الشيعة من حيث انهم لا يحتفلون بالعيد الا في اليوم التالي لأحتفال السنة به حتى يتجنبوا الاحتفال مع السنة في يوم واحد. وعلى الرغم من التشابه في هذا الموضوع بين البارزانيين والشيعة، فأن هنالك خصوصية بهذا الشأن، اذ ان البارزانيين تركوا هامشا لأحتمال ان يحتفلوا بالعيد مع المسلمين السنة في نفس اليوم اذا صادف ان رأوا الهلال بأعينهم. آنئذ يصبح من حق المشيخة ان تحتفل بالعيد في اليوم التالي حتى لو صادف احتفال المسلمين

[٥٢] دكتۆر عەبدوڵلا غەفور، بارزانم چۆن دیت، سەرچاوەی پێشو، ١٩٩٥، ل ٤٣.

السنة به. ومع ذلك، فقد يؤدي ذلك الى ان يحتفل البارزانيون بالعيد احيانا قبل يوم من احتفال المسلمين السنة به اذا صادف ان رأوا الهلال ولم يصادف ان يراه المسلمون في المناطق الاخرى. ان القاعدة العامة هي انه عندما يحدد المبرر الشرعي صحة المطلب، لا ينتظر البارزانيون ان يعلن المسلمون الاخرون اليوم المحدد للعيد. هنا يصبح كل قرار بهذا الشأن معلقا على الطبيعة وليس على الاعلان الشرعي.

ان الجماعات التي يقوم قوامها الاجتماعي على مفهوم الملة، تقوم احياناً بتوفير المبررات الايديولوجية اللازمة لتمتين التزام افرادها بالعوامل المميزة. ويعطينا كل من علويي كردستان الشمالية وكاكائية كردستان الجنوبية مثالين جليين في هذا الشأن. فقد زعم العلويون ان اطلاق اللحية والشارب يعزز حظوظهم في تحقيق الاهداف. وحتى يكون تصميمهم قويا بشكل يكفي لدفعهم الى اطلاق لحاهم وشواربهم، اشاع زعماؤهم ان كل شعرة من لحى العلوي وشاربه تتعلق بها حورية من الحوريات الحسناوات[٥٣]. ويمكن ملاحظة ان الاناشيد المقدسة عند الكاكائية تقرن بين الوظيفة الدينية والوظيفة الاجتماعية وبعضها يعمل لصالح الفكرة التي ترى ان اي فرد من اليارسان لا يحضر الطقس المعروف بأسم سرسباردن في المعبد، يصبح خارج الاطار العام للجماعة. وثمة تصوير بارع في النشيد الخاص بهذه المناسبة يقيم صلة قوية بين حاجة الفرد الى الجماعة وحاجته الى القيم الروحية. ولحثهم على الالتزام بالطقس، يرمي النشيد الى ان يرسخ في وجدان المجتمعين ما مفاده ان كل من لم يؤد فروض الطقس المقدس لن يعترف به يارسانيا في يوم الحساب[٥٤].

ان المجتمعات القائمة على مفهوم الملة، تواجه التحدي الكبير الذي يتمحور حول كيفية الحفاظ على نقائها الروحي واحساسها بالطهارة والسمو والرفعة وشكل الاستمرار بأعتبارها ترى في ذاتها تعبيراً عن خلود القيم السامية. وطالما كان

---

[٥٣] محەمەد رەسول هاوار، کوردو کوردستانی باکور لەسەرەتای مێژووەوە هەتا شەڕی دوهەمی جیهان، بەرگی یەکەم، ناوەندی چاپەمەنیو راگەیاندنی خاك، سلێمانی، ٢٠٠٠، ل ٩٣.

[٥٤] ئەیوب رۆستەم، یارسان لێکۆڵینەوەیەکی مێژوویی_دینی سەبارەت بەکاکەیی، سەرچاوەی پێشو، ٢٠٠٦، ل ١٦٧.

الاحساس بكونها نقية يطغى على علاقاتها، فأن هذه المجتمعات تجد بالمقابل ان الاختلاط مع مجتمعات اقل نقاء منها سيكون ذو اثر ضار عليها. ويسري الاحساس بالنقاء لا على الاحياء فقط، بل حتى على الاموات. ونلاحظ ان المسيحيين الاوائل التزموا بعدم معاشرة الاجانب وفصلوا حتى مقابرهم عن مقابر غير المسيحيين. وانتقل هذا الاجراء لاحقاً الى الاسلام وصار للمسلمين مقابر خاصة ولم يسمحوا بدفن موتى غير المسلمين في مقابرهم.

وانطلاقاً من المبدأ القائل ان الجماعات السامية تتضرر بأختلاطها بالجماعات الدنيا، صارت المجتمعات القائمة على مفهوم الملة تحذر من التمادي في علاقاتها الاجتماعية. وفي اليهودية لا يحق لليهودي ان يأخذ امرأة من جماعة غير مختونة لأن الختان في العرف اليهودي يرمز الى النقاء وان اخذ اليهودي امرأة من جماعة غير مختونة يعني احتمال التعرض للتأثير السيء لثقافة الجماعة غير المختونة. والى هذا العامل الديني بالذات يعود سبب امتناع اليهودي عن الاختلاط بالفلسطينيين.

وحتى تحافظ الجماعة على نقائها، تضع حدوداً معينة للتزاوج من الخارج او قد يصل تشددها الى حد منعه. ولضمان عدم الاختلاط، سعت بعض العقائد الى اعتبار ذلك جزءً من الوصايا المقدسة. ففي سفر عزرا بالتوراة ترد النظرية التي ترى ان الرب امر اليهود بعدم التزاوج مع الشعوب غير المختونة. وفي مسعاه لتحقيق ذلك اعلن عزرا لليهود ان ارتكابهم ذلك الأثم قد يدفع الرب الى افنائهم[٥٥]. ويتخذ الاسلام نفس موقف اليهودية، اذ لا يسمح للمسلم ان يتزوج من الجماعات غير الموحدة لكنه يبقي هامشا من المرونة يعطي فيه الحق للرجل المسلم في ان يتزوج من امرأة مسيحية او يهودية دون ان يسمح للمرأة المسلمة ان تتزوج من غير المسلم.

جدير بالتمعن ان الجماعات المتشددة تعطي اهمية قصوى لمسألة منع الزواج المختلط. وليس من قبيل الصدفة ان يكون الحاخام مائير كاهانا قد اقترح على البرلمان الاسرائيلي مشروع قانون يعاقب على الزواج المختلط[٥٦].

---

[٥٥] الكتاب المقدس، العهد العتيق، المجلد الاول، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣، الفصل التاسع، الايات ١-١٥، ص ٧٩٨-٨٠٠.

[٥٦] سامي الذيب، مؤامرة الصمت ختان الذكور والاناث، دار الاوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق، ٢٠٠٣، ص ٥٢.

هذه المسألة لا تزال معقدة. فبين البارزانيين تبدو مسألة الزواج المختلط شائكة للغاية. والخط المحافظ لايزال يرى ان الزواج المختلط يعرض امن الجماعة لخطر التفكك. ومع ان البارزانيين كجماعة مسلمة لا يواجهون اية عراقيل في الزواج المختلط، فأنهم يلحون على الحفاظ على تماسكهم الاجتماعي عن طريق منع زواج بناتهم من خارج طائفتهم. ان حدثاً من هذا القبيل من شأنه ان يؤدي الى فواجع[٥٧].

جلي ان كل الجماعات التي تنتظم كملة قد رسمت حدوداً لما هو مقبول اجتماعياً وما هو غير مقبول، وجميعها تحظر على نسائها ان تتزوجن من خارج الجماعة. مع هذا، فأن هذه الظاهرة التي لا شك في انها سائدة بين البارزانيين، تسود جماعات اخرى لم تنظم بنياتها الداخلية كملة. وليس البارزانيون وحدهم يلتزمون بحظر زواج بناتهم من خارج الجماعة، بل جماعات اخرى ايضاً بين الاكراد، بينها الاغوات من قبيلة ديزايي في جنوب اربيل وامراء قبيلة خوشناو[٥٨]. ولا يسري هذا الحظر على الرجال الذين يحق لهم ان يتخذوا نساء غير بارزانيات زوجات لهم. فمن بين ثلاثة نساء تزوجهن ملا مصطفى، كانت واحدة منهن من اصول غير بارزانية. وخلال السنوات الاحد عشر التي قضاها اللاجئون البارزانيون في روسيا بعد سقوط جمهورية مهاباد في عام ١٩٤٦، تزوج العديد منهم هناك من نساء روسيات واثار ذلك ازمة بين البارزانيين لأن فكرة الزواج من اجنبيات لم ترق لكثير من المحافظين وادت الى ظهور تنافر في الرؤى[٥٩]. وعقب اعدام الالاف من البارزانيين في عام ١٩٨٣ على يد صدام حسين، واجهت الاف الارامل والعازبات المفجوعات بمقتل ابائهن مشكلة الزواج اذ لم تكن القواعد الداخلية الصارمة تسمح لهن بالزواج من خارج طائفتهن.

---

[٥٧] انظر بهذا الصدد: ماخان شێروانی، بارزان‌و ڕەچەڵەکی بارزانییان: لێکۆڵینەوەیەکی مەیدانی‌و مێژوویی لەسەر بارزان تا بەهاری ١٩٧٤، سەرچاوەی پێشو، ل ٤١.

[٥٨] دکتۆر عەبدوڵڵا غەفور، بارزانم چۆن دیت، سەرچاوەی پێشو، ل٢٦.

[٥٩] حول تفاصيل هذا الموضوع انظر: زرار سلێمان بەگ دەرگەڵەیی، بیرەوەرییەکانم لەساڵانی ١٩٤٣-١٩٧٧دا، چاپخانەی ڕەهەند، سلێمانی، ٢٠٠٧، ل ٢٠٩-٢١٠و ٢١٨.

يضم الاقليم الذي يتواجد فيه البارزانيون ثلاث ملل هي البارزانيون والنسطوريون والايزيديون. وتلتقي هذه الملل الثلاث في انها لم تنفك تشدد على ضمان امنها عن طريق تعزيز علاقاتها الداخلية ويركز تاريخها الاقتصادي على العلاقة مع الطبيعة اكثر من العلاقة مع المحيط.

هذه الصرامة متعارف عليها بشكل اقوى عند الايزيديين الذين يشكلون ملة غير مسلمة. يقوم التعريف الايزيدي للهوية على اساس ان الايزيدي يجب ان يكون من ام ايزيدية واب ايزيدي[٦٠]. وهذا التعريف يبدو اقل تشددا عند البارزانيين الذين يعتبرون ان البارزاني يمكن ان يكون من اب بارزاني وام غير بارزانية. وبحسب التعريف الايزيدي، فأن الزواج المختلط عموما لا يلقى القبول لأنه يفكك المقومات الدينية والاجتماعية لمفهوم الملة بطابعها الايزيدي.

ان القاعدة العامة هي ان كل الجماعات المنظمة بشكل ملة تواجه حدوداً لا يمكن تخطيها بشأن الاندماج مع المحيط الاجتماعي والعالم الخارجي وان كفاحها في سبيل الحفاظ على خصائصها الذاتية له الاولوية من حيث اهدافه العامة. وبمقدار ما تكتسب الملل القوة من حيث التماسك الاجتماعي، وذلك بتشديدها على الخصائص الذاتية، فأنها تواجه بنفس القدر صعوبة في التكيف مع محيطها الاجتماعي. وبسبب هذا الوضع، تتوارث هذه الملل خصومات طويلة الامد مع محيطها يصعب حلها.

لقد واجهت المجموعات الثلاث توتراً في علاقاتها مع محيطها. ومن المعلوم ان هذا التوتر ترك اثاراً عميقة على نمط الحياة الاجتماعية والاقتصادية للمجموعات الثلاث. ان تورط البارزانيين في علاقات متوترة وفقدان عامل الامن في علاقاتهم مع محيطهم، هو الدافع الاساسي وراء التركيز على تأسيس وحدات مسلحة دائمة والتوجس من تهديدات الخصوم. على نفس الشاكلة واجه كل من الاشوريين والايزيديين علاقات متوترة مع محيطهم. وللبرهنة على المدى الذي بلغته عداوات الاشوريين مع محيطهم، يكفي جلب الانتباه الى ان الاشوريين

---

[٦٠] عبدالرزاق الحسني، اليزيديون في حاضرهم وماضيهم، المصدر السابق، ص ٨٨.

اعتبروا المغول المتوحشين محررين[٦١]. ويكمن الفرق في نموذجهم، بالمقارنة مع نموذج البارزانيين والايزيديين، في انهم على النقيض من البارزانيين والايزيديين، اتيحت لهم الفرصة لأقامة علاقات مع قوى من خارج المنطقة، وذلك بحكم كونهم مسيحيين وبسبب تطلع الاوربيين الى الظهور بمظهر حماة المسيحيين المضطهدين في الدولة العثمانية. هكذا، فأنه منذ ١٥٣٥ بعد التوقيع على الاتفاقية العثمانية-الفرنسية صار من حق الاشوريين ان يحتموا بالفرنسيين[٦٢]. وانطلاقا من هاجس الامن، قرر الاشوريون ان يتحالفوا مع الروس دون الالتفات الى كونهم نسطوريين وكون الروس على المذهب الارثوذوكسي. وتفصح الاشارات التي بدرت منهم منذ حرب القرم عن استعدادهم حتى للتخلي عن مذهبهم النسطوري التاريخي واعتناق المذهب الارثوذوكسي[٦٣]. ويشكل ذلك دلالة اكيدة على ميلهم لأعطاء الاولوية للأمن على حساب العقيدة.

ابدت المجموعات الثلاث تماسكاً مدهشاً ضد التهديدات الخارجية. وفي بعض الحقب اضطر بعض شيوخ بارزان الى الاختفاء وقد لجأ الشيخ عبدالسلام الثاني الى القفقاس ليتجنب ملاحقة العثمانيين. ان اثنتين من هاتين المجموعتين، وهم الاشوريون والايزيديون، تعرضت الى ما هو اسوأ من مجرد الملاحقات، اذ ان تاريخها يضم حقباً تعرضت فيها الى مذابح جماعية قاسية. وكما واجه الاشوريون في القرن التاسع عشر مذابح الامير بدرخان، واجه الايزيديون قبلهم بثلاثة عقود من الزمن على الاقل حملات شرسة ضدهم قادها ولاة الموصل الجليليون[٦٤]. وقد خطط محمد باشا امير امارة سوران للقضاء عليهم لدوافع دينية وشن حملة اضطهاد واسعة ضدهم في النصف الاول من القرن التاسع عشر[٦٥].

---

[٦١] قسطنطين بيتروفيج ماتفيف بارمتي، الاشوريون والمسألة الاشورية في العصر الحديث، ترجمة ح.د.م، الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٨٩، ص ٣١.

[٦٢] نفس المصدر، ص ٣٣.

[٦٣] نفس المصدر. انظر بهذا الشأن الباب الرابع، صص ٦٥-٨٢.

[٦٤] عدنان زيان فرحان، الكرد الايزيديون في اقليم كردستان: دراسة سياسية، اقتصادية واجتماعية من بداية القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الاولى (١٨٠٠-١٩١٨)، المصدر السابق، ص٥٤.

[٦٥] نفس المصدر، ص ١٠٦-١٠٨.

داخلياً، اقام الاشوريون والايزيديون نظامهم الاقتصادي على اساس الاقطاع وشدد الايزيديون على اندماج السلطتين الدينية والقبلية ومن بين المجموعات الثلاث، بدا الاشوريون اكثر تحرراً في الانفتاح على العالم الخارجي. لكن الوحدات الاقتصادية-الاجتماعية التي اقامها البارزانيون بدت اكثر متانة من تلك التي اقامها الاشوريون والايزيديون لسبب يتعلق بطبيعة نظامهم الاقتصادي. لم يعتمد البارزانيون نظاما اقتصاديا قائما على اساس الاقطاع بل على اساس تجزئة الاقتصاديات الكبيرة الى اقتصاديات صغيرة يذهب ايرادها الى الفلاح الصغير وليس الى الاقطاعي. ومن حيث الانتاج، بدا الاشوريون والايزيديون موفقين اكثر لتحويل جزء من اقتصادهم الى اقتصاد بضاعي، اي اقتصاد من اجل السوق. وهذه الخلة لا يمكن ملاحظتها عند البارزانيين الذين ظلوا متخلفين عن الاشوريين والايزيديين في اقتصاد السوق، لأن الاشوريين اقاموا علاقات سوق مع تركيا وايران وروسيا[٦٦]، في حين اقام الايزيديون علاقات سوق متطورة مع ماردين والموصل وبغداد[٦٧]. وعلى وجه العموم، ظلت الموصل لحقبة طويلة سوقا لمنتجات الايزيديين.

وبحسب الظروف التي عاشتها كل ملة، بدا البارزانيون اوفر حظاً من المجموعتين الاخرتين من حيث انفتاح العلاقات الاجتماعية. فبعكس المجموعتين الاخرتين لم يكن هناك من الناحية الدينية ما يعيق اي اندماج بين البارزانيين وغيرهم من المسلمين. ان شرط الاندماج الاجتماعي هو التوافق. وهذا الشرط لا يسري على الاشوريين ولا على الايزيديين لأنهم ليسوا مسلمين. لكن الاشوريين بالمقارنة مع الايزيديين كانوا اوفر حظاً لأنهم على الرغم من انهم لم يسمح لرجالهم بأتخاذ زوجاتهم من النساء المسلمات، فأنه كان يسمح للمسلمين بأن يتزوجوا من النساء الاشوريات. اما التزاوج بين المسلمين والايزيديين فأنه لم تسمح به لا الديانة الاسلامية ولا الديانة الايزيدية. وحظر الاسلام على المسلمين ان يتزوجوا من النساء الايزيديات الا بعد تحولهن الى الاسلام. ولم يكن اختلاق

---

[٦٦] قسطنطين بيتروفيج ماتفيف بارمتي، الاشوريون والمسألة الاشورية، المصدر السابق، ص٦٠.

[٦٧] عدنان زيان فرحان، الكرد الايزيديون في اقليم كردستان، المصدر السابق، ص ٢٠٥

مبررات تدعم المطالب بسلب الايزيديين حق الحياة امر صعبا من وجهة النظر الاسلامية المتشددة. لكل هذه الاسباب كان الايزيديون اكثر الجماعات تعرضاً للاضطهاد لأن ثقافتهم لم تكن تنسجم لا مع الاسلام ولا مع المسيحية.

ان عنصر الحاجة الى الامن يملأ حيزا كبيرا من اهتمامات المجموعات الثلاث. وبسبب هذه الحاجة فأن المجموعات الثلاث اسست الى جانب وحداتها الاقتصادية-الاجتماعية الخاصة، وحدات مسلحة تضمن قدرتها على الدفاع عن بنياتها الايديولوجية.

وغالبا ما تجد المجموعات المنظمة على شكل ملة صعوبة في الاندماج مع محيطها الاجتماعي. وهذه الاطلاقية تسري على وجه العموم على المجموعات التي تشكل مجتمعا خاصاً على مساحة من الارض تعد وطنا اجتماعيا لها. وفي هذه الحالة يمكن ان تصبح عوائق جغرافية من قبيل الانهار والجبال حدوداً طبيعية للوطن الاجتماعي. وكلما دعمت المقومات الجغرافية الوطن الاجتماعي كلما تعزز الاحساس بالهوية الملية.

قبل الف واربعمائة عام قال النبي محمد "لا يتوارث اهل ملتين". هذه الجملة العميقة في مغزاها تتخطى معناها الظاهري لأنها لا تتوقف عند قضية الميراث فقط بل تلخص بكلمات قليلة طبيعة العلاقة بين المجموعات المنظمة على شكل ملل وتبرز عمق الهوة بينها، اجتماعيا ودينياً.

توضح تجارب من قبيل التجربة الدرزية والعلوية والبارزانية انه لا يصعب ظهور ملل اصغر داخل الملة الاكبر. والاسلام بأعتباره ملة كبرى غير مقيدة بالحدود القومية، نتجت عنه ملل محلية في حقب مختلفة. وفي الاقاليم التي يغلب عليها الطابع الجبلي مثل كردستان وسوريا ولبنان والاناضول وايران ظهرت ملل صغيرة لم تخرج عن الاطار العام للاسلام او ارتدت رداء الاسلام، حافظت بمهارة على مقوماتها الايديولوجية ودعمت بنياتها الاجتماعية.

ومع كل عوامل القوة التي تشد افراد الملل بعضهم الى بعض وتعمل على تمتين اللحمة الاجتماعية بينهم، فأن الملل بأعتبارها ظاهرة اجتماعية تقع على المدى الطويل تحت تأثير عوامل التطور العام ويطرأ التغير على بنياتها الايديولوجية والمادية. لقد شهد مفهوم الملة البارزاني تطورا من حيث جوهره

الاجتماعي. ان المفهوم البدائي للملة يسري على كل الافراد دون استثناء حيث تكون الفوارق الطبقية بين الافراد في ادنى مستوى. هنا تكون المساواة غاية في ذاتها وتكون صراعات الافراد بلا معنى. هذه المرحلة التي تشكل المرحلة المثالية للعدالة الاجتماعية بين البارزانيين، دامت منذ قيام المشيخة في اواسط القرن التاسع عشر حتى اواسط الستينات من القرن العشرين.

ابتداءً من اواسط الستينات نستطيع ن نلاحظ ان مفهوم الملة قد اصبح ضيقاً بحيث لم يعد يشمل الجميع، ذلك ان الفوارق التي تؤول اليها كل المجتمعات بدأت تظهر بين البارزانيين بعد ان بدأ عالم السياسة يغذي الفوارق الاجتماعية ويجعل المساواة المثالية التي عرفتها المشيخة جزءً من تراث الماضي. هكذا فقد مفهوم الملة معناه العام وصار يشمل الاكثرية الساحقة من الافراد. وككل نظام اجتماعي تقوم دعائمه على الفوارق وليس على المساواة، صارت الاكثرية تمثل الملة، اي البنية الاجتماعية التحتية للمجموعة، وهي تضم بين صفوفها كل الفئات التي لا يسمح مركزها الاجتماعي بأعتبارها فئات ثرية، اما الاقلية فصارت الفئة التي استثمرت مركزها الديني والاجتماعي والسياسي لتحقيق المكاسب. وفي تشبيه موفق، يرى الدكتور عبدالله غفور ان الفئة الاولى من البارزانيين تقابل فئة "كرمانج" في قبيلة ديزايي[٦٨]. ويفيد معنى "كرمانج" الطبقة الفقيرة التي تخدم الاقطاعيين الاثرياء. وفي الاطار الاجتماعي الاعم، ترادف "كرمانج" معنى "مسكين" مقابل "آغا" في النظام الاقطاعي الكردي القديم.

ولأن المجموعات القائمة على اساس الملة منظمة وفق ضوابط معينة، فأن دخول الفرد الى تلك المجموعات يقترن بشروط معينة. ان النظام الذي ابتدعه شيوخ بارزان توسعي، بمعنى انه يمتد افقيا ليضم افرادا جدد ممن قرروا التوقف عن الاعتراف بسلطة ارستقراطيي قبيلة زيبار والاعتراف بشكل طوعي بسلطة مشيخة بارزان. هذا الانتقال الطوعي من الخضوع القسري لسلطة زيبار الى الخضوع الارادي لسلطة مشيخة بارزان يمثل في جوهره نقلا اراديا للشرعية من سلطة غير محببة الى سلطة محببة وتخليا اراديا عن القيم القديمة وقبول القيم الجديدة.

---

[٦٨] دكتۆر عەبدوڵڵا غفور، بارزانم چۆن دیت، سەرچاوەی پێشو، ل ٢٨.

في العقائد البارزانية يقترن كل قبول لأعضاء جدد في المجموعة بمفهوم التوبة. وهذا المفهوم يقابل مفهوم الشهادة في الاسلام. وكلاهما طقسان في غاية البساطة.

تبرز اهمية التوبة كونها اول خطوة لأنضمام الفرد الى الجماعة. وبحسب المتصوف ابو نصر السراج فأن رحلة الوصول الى الحقيقة المطلقة تتألف من سبع مراحل تبدأ بالتوبة. واذا كان الفرد لا يستطيع ان يصل الى الحقيقة المطلقة من تلقاء نفسه، فذاك لأن قدراته محدودة وهو بأمس الحاجة الى من يدعم متطلباته الروحية ويرشده الى الطريق الصحيح. هنا يبرز دور المرشد لأن الفرد لن يحقق مراده الا عن طريق الالتحاق بمرشد يدله على الطريق القويم وان اول شروط وثوق المرشد به هو ان يتوب على يديه حتى يتطهر من اثامه السابقة ويتعهد بالحفاظ على نقائه الروحي[٦٩].

في حياة النبي محمد كانت البساطة هي الطابع السائد في طقوس الدخول الى ملة الاسلام واستمرت هذه البساطة بعده. واشترط على العضو الجديد حتى يصبح عضوا في ملة الاسلام، اي حتى يصبح مسلما حقيقيا، ان يقر بوحدانية الله ونبوة النبي محمد. واطلق على هذا الطقس البسيط الذي يتضمن مجرد النطق بجملة من احد عشرة كلمة، اسم الشهادة.

ومن حيث البنية الايديولوجية ومن حيث مراعاة ظروف الحياة الدينية في عصر النبي محمد، تعني الشهادة التخلي عن اعتبار ان الله هو رب الارباب، مثلما كان يعتقد المكيون، واعتباره الاله الواحد الاحد حيث لا الهة اخرى الى جانبه. وعلى كل حال، لم يكن الاقرار بهذا الشرط عسيراً على العرب الوثنيين لأن العرب لم يكونوا ينكرون وجود الله اصلاً ولا يجدون حرجاً في تبجيله. وحول هذا الموضوع، تكمن نقطة خلافهم الجوهرية مع النبي محمد في انهم كانوا يرون انه يوجد الى جانب الله الذي هو رب الارباب الهة اخرى اقل شأنا منه، يستوجب التقرب منها واحترامها. ويدل ورود اسم الله بشكل "هلاه" في نقوش الصفا التي

[٦٩] الدكتور خليل ابراهيم السامرائي، دراسات في تاريخ الفكر العربي، المصدر السابق، ص ٢٨٤.

يعود تاريخها الى خمسة قرون قبل ظهور الاسلام على عراقة الاسم المقدس[٧٠].
وتعبيرا عن احترامهم الفائق لعظمة الله رب الارباب في معتقدهم، فأن العرب في الوقت الذي صنعوا اصناما لكل الالهة المعروفة، امتنعوا عن صنع صنم لله لأن وجهة نظرهم كانت ترى ان رب الارباب، بأعتباره اعظم من كل الالهة الاخرى وخالقها وخالق الكون كله، ليس بحاجة مثل الالهة الاخرى الى صنم يرمز له.

والخلاف الجوهري الثاني بين العرب الوثنيين والنبي محمد يتعلق بالشطر الثاني من الشهادة الذي يشترط ضرورة الايمان بنبوة النبي محمد. وهذا الخلاف، نظراً لتعلقه بعدة عوامل، اوجد علاقة متوترة بين جمهور مكة وساداتها الوثنيين وبين النبي محمد.

هذا المفهوم البسيط للطقس الذي رافق تخلي الفرد عن ملته السابقة ودخوله في ملة جديدة هي الاسلام، ينطبق من حيث العموم على الطقس الذي اختارته العقائد البارزانية لقبول اعضاء جدد في الجماعة.

ونظراً لأنه لم يكن على الشخص الراغب في الانضمام الى الجماعة البارزانية النطق بالشهادتين بأعتباره مسلما اصلاً، ابتدعت المشيخة مفهوم التوبة مقابل مفهوم النطق بالشهادتين. وتتضمن التوبة وهي الطقس السائد في اكثر الطرق الصوفية، من حيث الجوهر ما معناه طلب المغفرة عن الآثام التي ارتكبها العضو الجديد في حياته السابقة.

هذه التوبة، التي احد اهم شروطها ان تتم على يد الشيخ، تعبر في جوهرها عن استعداد العضو الجديد للتخلي بشكل طوعي عن عموم قيمه السابقة وقبول قيم جديدة تكرس عضويته في الجماعة الجديدة والبدء بحياة جديدة على ضوء تلك القيم. ويكون العضو الجديد في الجماعة فعالاً ومقبولا بمقدار ما يقبل اعتناق القيم الجديدة.

ان اشتراط ان تتم التوبة على يد الشيخ يتضمن اقرارا من العضو الجديد بقبوله الشيخ مرشدا روحيا له. وهذه الآلية لقبول الاعضاء الجدد استخدمها

---

[٧٠] الدكتور فيليب حتي واخرون، تاريخ العرب، الجزء الاول، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، ١٩٤٩، ص ١٤١.

النبـي محمد في حياته واورثها للمسلمين من بعده. وصار في مقدور غـير المسـلمين، ممن رغبوا في الانضمام الى الاسلام، ان يعلنوا اسلامهم على يد اي مسلم، ولاحقاً صار من حقهم ان يشهروا اسلامهم دونما حاجة الى مسلمين يتوبون علـى ايـديهم. هذه الميزة ساعدت على انضمام اعداد غفـيرة الى الاسـلام. هكـذا، فأنـه حتـى في حياة النبـي محمد لم يقترن كل قبول لأعضاء جـدد في الجماعـة المسلمة بضـرورة ان تتم العملية مباشرة على يد النبـي. لقد اعطى النبـي محمد الصـلاحية لأصحابه ان يتوب الوثنيون على ايديهم اذا غاب او حين كان يرسلهم في مهام تتعلق بنشر العقيدة. ومن الجلي ان كثيرين من الاعضاء الجـدد ، التـواقين الى درجـة ارفـع مـن الطهارة الروحية، فضلوا ان يسلموا على يد النبـي وليس على يد من هـم ادنـى مرتبة منه. حدث ذلك بلا شك بناءً على رغبتهم وكان يمكن ان يسلموا على يـد اي مسلم اخر مشهود له بصحة اسلامه.

وقد سارت المشيخة على هذا الـنهج لكنهـا في التفاصـيل ظلـت قاصـرة عـن السمو بتجربتها الذاتية الى مستوى تجربة النبـي محمد. يعود ذلك بشكل اساسـي الى ان المشيخة لم تمنح الا للشيخ الحق في ان يتوب الناس على يديه، اي حق قبـول اعضاء جدد في الجماعة. ولا ريب ان ذلك اثر كثيراً علـى فعاليـة عمليـة انضـمام اعضاء جدد لأنه صار للشيخ وحده ان يقبل ضم اعضاء جـدد ولـيس احـدا غـيره، اما اذا غاب لأي سبب فأن ذلك كان كفيلاً بأيقاف عملية قبول اعضـاء جـدد في الجماعة.

ان اعلان التوبة هو المصطلح الـذي ينـاسـب عمليـة انضـمام اعضـاء جـدد الى الجماعة البارزانية. وبالفعل، كان على العضو الراغب في الانتماء الى الجماعـة ان يعلن التوبة على يد الشيخ. ويرجح ان الفـترة الواقعـة بـين ١٨٦٥ و ١٨٨٤ وهـي المدة التي استخلفها الشيخ عبدالسلام الاول هي الفترة الحاسمـة في تحـول الفلاحـين من قبيلة زيبار الى العقائد البـارزانية. وبحسب ايوب بارزاني، فأن تهافـت فلاحـي زيبار على تكية بارزان لأعلان التوبة والتحول الى العقائد البـارزانيـة، اثـار هلـع الطبقة الارستقراطية في زيبار والقبائل الاخرى وحثهم على الدس ضد بارزان لدى السلطات العثمانية. ومن حسن الحظ ان السـلطات العثمانيـة، بعـد ان حققـت في

الشكاوى المقدمة، لم تقتنع بحدوث ما يخالف اصول الدين[٧١]. وبحسب ما يستخلص من النص الذي كتبه ايوب بارزاني، فأن طقس اعلان التوبة اضافة الى انه كان يتم على يد الشيخ عبدالسلام الاول، كان يتم من حيث الموقع في تكية بارزان ذاتها.

ومع ان ايوب بارزاني يتطرق الى موضوع اعلان التوبة خلال سرده لأنشطة الشيخ عبدالسلام الاول وظروف عصره فأنه لا يخوض في تفاصيل هذه العملية الهامة. مهما يكن من امر فأن اعلان التوبة لم يتضمن في الغالب الاعم سوى تقاليد بسيطة تتناسب مع المستوى الثقافي المتدني للفلاحين الاميين. وتتضمن تلك التقاليد من حيث الجوهر اعتراف العضو الجديد بشيخ بارزان مرشدا روحيا له والتعهد بالخضوع التام له والايمان بالبنيات الايديولوجية لعقائد المشيخة بشكل عام. واستنادا الى ان العملية هي اعلان توبة، فهي في جوهرها عمليتان مترادفتان، الاولى هي طلب العضو الجديد الغفران عن كل الاثام التي ارتكبها في حياته السابقة قبل ان ينضم الى الجماعة البارزانية وتعهده بعدم اتيان اي اثم جديد، والثانية هي قبول الشيخ ضمه الى الجماعة كعضو كامل الاهلية.

ان اقرب اساليب التوبة للعقائد البارزانية هو الاسلوب الذي ابتدعه الشيخ صفي الدين اردبيلي الذي يمكن ان تكون طريقته الصوفية قد وصلت الى المنطقة عن طريق المتصوفة المتجولين السائرين على خطاه.

ولد الشيخ صفي الدين اسحاق اردبيلي في عام ١٢٥٢ في احدى قرى اردبيل بأيران. وقد نقل اليه الشيخ زاهد كيلاني كل علومه واعده لخلافته. وعى الشيخ صفي ضرورة اقامة بنيات صوفية جديدة، وما ان حل محل الشيخ كيلاني حتى شرع بالترويج لطريقة صوفية جديدة عرفت لاحقاً بأسم الطريقة الصفوية، وهي الطريقة التي اعطت اسمها بعده للدولة التي اقامها الشاه اسماعيل الاول الصفوي. ذاعت طريقة الشيخ صفي خارج كيلان واذربيجان وصار لها اتباع كثر في كردستان وسوريا[٧٢]. وانطلاقاً من اعتبار الشيخ صفي امتدادا للشيخ زاهد

---

[٧١] بي رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، ١٩٨٠، ص ٣٦.

[٧٢] دكتر منوچهر پارسادوست، شاه اسماعيل اول پادشاهى با اثرهاى ديرپاى در ايران وايرانى، ص ١١٩.

كيلاني، فأن هناك اراء ترى ان المؤسس الحقيقي للطريقة الصوفية يجب ان يكون الشيخ زاهد كيلاني وليس الشيخ صفي لأن الشيخ صفي استقى كل علومه من الشيخ كيلاني وان طريقته ليست سوى امتداد لطريقة سلفه مع بعض التعديلات[٧٣].

مهما يكن من امر، فأن الطريقة التي ابتدعها الشيخ صفي والتي لايمكن انكار خضوعها للتأثيرات العميقة للشيخ كيلاني، جاءت ببعض الاساليب الخاصة بها واهمها الاساليب التي تختص بكيفية ضم الفرد الى الجماعة.

اعتقد الشيخ صفي انه لا يجوز ضم بأي فرد الى جماعته الا بعد ان يتطهر من ذنوبه السابقة. وعلى الفرد في هذه الحالة ان يتوب على يد الشيخ ويتعهد بعدم الاقتراب بأي شكل من الاشكال من المعصية[٧٤]. ومن التمعن في التعاليم التي الزم الشيخ صفي اتباعه بها، يفهم انه شدد على قيمة الارادة واراد ان يسمو بتجربة التابع بحيث يتجرد بشكل تام من الاعتماد على جهد الاخرين لضمان عيشه. وعلى هذا فأنه على النقيض من العقائد الصوفية التي فصلت العبادة عن العمل، حاول الشيخ صفي ان يوازن بين العبادة والعمل وحث اتباعه على الابتعاد عن التسول وحبب اليهم العيش من اتقان حرفة او عمل ما. ومن كردستان الشمالية نشر احفاد الشيخ صفي عقائدهم بعد ان استقر الشيخ جنيد فيها قادما من اردبيل في عام ١٤٤٨ مع اتباعه المخلصين من الدراويش الذين تأسس منهم لاحقاً جيش القزلباش[٧٥]. ومن كردستان وضعت اللبنات الاولى للدولة الصفوية التي اسسها لاحقاً الشاه اسماعيل الاول. هكذا فأن الشيخ صفي في السلسلة الصفوية يقابل الشيخ تاج الدين في السلسلة البارزانية.

وثمة اراء ترجع نسب الاسرة الصفوية الى الاكراد وتعتقد ان جد الشيخ صفي، فيروز شاه، كان من اكراد سنجان وان الاكراد كانوا منذ القرن العاشر منتشرين

---

[٧٣] ايليا پاولوويچ پتروشفسكى، اسلام در ايران از هجرت تا پايان قرن نهم هجرى، ترجمه كريم كشاورز، چاپ هفتم، انتشارات پيام، تهران، ١٣٦٣، ٣٨٤.

[٧٤] دكتر منوچهر پارسادوست، شاه اسماعيل اول پادشاهى با اثرهاى ديرپاى در ايران وايرانى، ص ١٢٠.

[٧٥] نفس المصدر، ص ١٣٣.

في اذربيجان وآران. وهاتان المنطقتان كانتا تحت تأثير الامتداد الكردي طوال قرون. يدلل على ذلك ان السلاجقة عندما استقروا في اذربيجان وكردستان وآران وشرق الاناضول اصطدموا مع الامارات الكردية المبعثرة، ومنها الامارة الروادية التي كانت تسيطر على اجزاء شاسعة من اذربيجان وكان احمديل من الاسرة الروادية يحكم مدينتي تبريز واردبيل. ان اول منطقة انتشرت فيها الطريقة الصفوية خلال حكم القرة قوينلو التركمان هي المنطقة الشاسعة الواقعة بين اردبيل ومغان، وهي منطقة كانت تقطنها قبيلة جاكرلو chakirlu التي تعد، بالاعتماد على ما ذكره ابن عربشاه، قبيلة ذات اصول كردية[٧٦].

ومن حيث المضمون والمثال التاريخيين، فأنه مثلما كانت الحركة الصفوية نتاج حركة التوبة، فقد كانت الحركة البارزانية ايضا نتاج هذه الحركة. وان تعاظم حركة التوبة في عهد الشيخ عبدالسلام الاول يشكل البداية الحقيقية لظهور المشيخة البارزانية وظهور البارزانيين كعامل لا يستهان به على المسرح، ذلك ان هذه الحركة وضعت الاسس لتحول التكية الى مركز قيادة وتحول البارزانيين من اقلية ضئيلة الشأن الى مجموعة متميزة في عقائدها الدينية. وبهذا المعنى، فأن الملة بحسب التعريف الذي مر ذكره، هي نتاج حركة التوبة لأن حركة التوبة هي التي ادت الى تحول دراماتيكي نتج عنه الانتقال من العقيدة الى الجماعة، اي من المستوى الادبي المجرد الى المستوى المادي العام. ويشكل هذا الانتقال المصدر التاريخي لقوة العقيدة.

ومثلما تحولت الطريقتان الصفوية والبارزانية في ظروف واوقات واماكن مختلفة من عقيدة الى جماعة بعد تنامي حركة التوبة، فأن التمعن في التاريخ الاسلامي يوضح ان لهذه العملية جذورها. ان اول حركة توبة في الاسلام ظهرت في اواخر القرن السابع الميلادي وهي حركة التوابين الشيعية. والى حد ما يمكن تشبيه التوابين البارزانيين الاوائل بمجموعة التوابين الشيعة الاوائل التي ظهرت بعد مقتل الامام الحسين في عام ٦٨٠ ميلادية. وبحسب ذلك فأنه في حين كان

[٧٦] فاروق سومر، نقش تركان اناتولى در تشكيل وتوسعه دولت صفوى، ترجمه دكتر احسان اشراقى ودكتر محمد تقى امامى، نشر گسترده، تهران، ١٣٧١، ص ٥-٦.

التوابون الكوفيون اول مظهر للجماعة التي صارت تعرف فيما بعد بجماعة الشيعة والتي ارتبط افرادها فيما بينهم بروابط سياسية وآراء دينية وتشكلت منهم تنظيمات عسكرية لمحاربة الدولة الاموية[٧٧]، صار التوابون البارزانيون الاوائل، اي الذين تدفقوا للتوبة على يد الشيخ عبدالسلام الاول، يعدون اول مظهر لجماعة دينية في طور التكون.

هنا يجب الا يغيب عن البال ان بين الحركتين تباين كبير يتعلق بأسباب النشوء. لقد تأسست حركة التوابين الشيعية كنتاج لشعور الخجل من مقتل الامام الحسين وقد ساد كل الذين اسسوا تلك الحركة او شاركوا فيها احساس بالتقاعس عن مناصرة الامام الحسين في معركة كربلاء. وبسبب هذا نتجت عن حركة التوابين حركة سياسية-اجتماعية-دينية حددت اهدافها بوضوح وتركت اثارها على المسار التاريخي لتطور الجماعة الشيعية. اما حركة التوابين البارزانية فأنها ارتدت طابعاً آخر، وهي قبل كل شيء لم تنشأ كنتاج شعور بالاثم بل عبرت عن الحاجة الى حياة اكثر مساواة ونتجت عنها حركة اجتماعية-دينية اعطت للجماعة تفاؤلا اكبر بالمستقبل. وتحت راية المشيخة، بنى التوابون البارزانيون لأنفسهم حياة جديدة مختلفة عن حياتهم السابقة ومدعومة ببنيات اجتماعية-اقتصادية-دينية جديدة.

يرمز طقس التوبة في جوهره الى التطهر ومن وجهة النظر الصوفية المجردة يتضمن ما معناه ان الفرد لا يستطيع ان يضمن عضوية جماعة قائمة من حيث بنياتها الايديولوجية على اساس الحفاظ على طهارة العقيدة ما لم يتطهر من ذنوبه السابقة. وعندما يتطهر على يد الشيخ، يصبح جديراً بأن يكون عاملا فعالا لتحقيق الاهداف المطلوبة.

---

[٧٧] الدكتورة سميرة مختار الليثي، جهاد الشيعة في العصر العباسي الاول، هيئة انصار اهل البيت، قم، ١٩٨٣، ص ٢٧.

الفصل الرابع

الرموز وعوامل التماسك

المبحث الاول

نظام الطاعة

حتى عام ١٩٦٩، وهو العام الذي رحل فيه آخر اقوى زعيم روحي للبارزانيين، الشيخ احمد، ظل نظام الطاعة عند البارزانيين، من بين كل المجموعات الدينية الكردية، من اقوى النظم واكثرها صرامة. وعلى الرغم من ان الشيوخ في العقائد البارزانية امتلكوا الكاريزما وحازوا القداسة التي يفرضها المركز الديني، ورغم ان هذه الميزات مشتركة في كل شيوخ بارزان منذ ان حول الشيوخ تكية بارزان الى مركز للقوة، فأن ما يميز الشيخ احمد عن سابقيه هو امتلاكه قدراً اكبر من الكاريزما ومقاما مقدسا اكثر سموا من سابقيه. ونتج عن هذا ان نظام الطاعة في عهده امتاز بحدة اكثر في الصرامة.

ان صرامة نظام الطاعة البارزاني هو احد اهم سمات العقائد البارزانية. ونظام الطاعة نظام قيمي يتم بموجبه اخضاع ارادة الفرد ونمط حياته واسلوب تفكيره ونظرته الى الحياة، كرها او طوعا، لأرادة فرد او جماعة او مؤسسة بالاستناد الى منظومة متكاملة من القيم والمعتقدات والقواعد المنظمة لتحقيق اكبر قدر من الانضباط والتماسك.

ومن المعلوم ان مشيخة بارزان دعمت سياستها بنظام طاعة صارم وحققت في هذا المجال نجاحات فاقت نجاحات جيرانها. ويتضح ذلك من مقارنة نظام طاعتها بنظم الطاعة المتبعة في الارستقراطيات الدينية القادرية والنقشبندية.

لم تنتج مشيخة نهري نظام طاعة صارم على النمط الذي انتجته مشيخة بارزان. تأسست مشيخة نهري بفضل جهود اسرة زعمت ان نسبها يرجع الى الشيخ عبدالقادر كيلاني[١] وزاوجت بين السلطة الدينية والسلطة المادية وانتجت

---

[١] محەمەد حەمە باقی، شۆڕشی شێخ عوبەیدوڵڵای نەهری (١٨٨٠) لەبەڵگەنامەی قاجاریدا، سەرچاوەی پێشو، ل ٤٣.

ارستقراطية دينية قوية. اعطى الطابع الديني للسلطة شيوخ نهري مبرراً لدفع اتباعهم الى الخضوع الارادي. هكذا، قام نظام الطاعة في مشيخة نهري على المزاوجة بين المبررات الدينية والقوة المادية. يمكن ملاحظة ثلاث خصائص ساهمت في صياغة نظام الطاعة في مشيخة نهري وهي تحدد في الوقت نفسه جوهر الفروق بين نظامي الطاعة في كل من نهري وبارزان. فأولا، اعتمد جزء هام من سلطة نهري على الثروة المادية. وبالاضافة الى كون شيوخ نهري من كبار ملاكي الارض كما سبق الاشارة اليه، فأن توفير ماليات ضخمة بشكل مستمر لتجسيد مظاهر الارستقراطية يثبت قوة اقتصادهم وحسن ادارته. وبحسب اللورد كورزون الذي عمل في الفترة ما بين ١٨٨٩-١٨٩٠ مراسلا لصحيفة "تايمز" اللندنية في ايران، فأن نهري كانت تستضيف في عهد الشيخ عبيدالله ما لايقل يوميا عن ٥٠٠ ضيف[٢]. ثانيا، من الثابت ان نهري ابقت على نظام الفروق الطبقية ولأن شيوخها جمعوا ما بين السلطة الدينية والثروة المادية فأنه لم يكن من مصلحتها، بطبيعة الحال، تأجيج المشاعر الطبقية. وفي مطلق الاحوال، فأن المسؤولية في نهري قامت على ارادة شيوخها. وتشير فقرات هامة من مذكرات وفائي، الشاعر الذي عاصر الشيخ عبيدالله، الى سكوت الشيخ محمد صالح الذي حكم المشيخة بعد الشيخ طه الاول (المتوفى في عام ١٨٥٣) عن انتهاكات جرت في عهده ضد الفلاحين من جانب ملاكي الارض[٣]. ثالثا، كل هذا، الى جانب عوامل اخرى متصلة بالبنيات الايديولوجية لشيوخ نهري، جعل نهري تبتعد عن فلسفة الفقراء في سلوكها الاجتماعي. وعلى الرغم من ان نهري في عهد الشيخ عبيدالله، آخر اعظم شيوخها واشهرهم، التزمت بدعم الفقراء اكثر من السابق، فأن ذلك لم يصل حد تعديل العلاقة بين الفلاحين ومالكي الارض لصالح الفلاحين. وبحسب وفائي، فأن الشيخ عبيدالله كان يقضي وقته في "استرداد حقوق الفقراء"[٤]. ولا مراء ان التزام

---

[٢] جرج ن. كرزن، ايران وقضيه ايران، جلد ٢، چاپ دوم، ترجمة غ. وحيد مازندرانى، مركز انتشارات علمى و فرهنگى، تهران، ١٣٦٢ ش، ص ٧٠١.

[٣] وەفایی، بیرەوەرییەکانی وەفایی، وەرگێڕانی محەمەد حەمە باقی، هەولێر، ١٩٩٩، ل ٣٧.

[٤] نفس المصدر ونفس الصفحة.

الشيخ عبيدالله بأنصاف الفقراء واضح وجلي وان مجموع الفقراء الذين كانوا بحاجة الى من يعيد اليهم حقوقهم اطلقوا عليه من باب الود اسم (الاب)[٥]. وجلي ان الشيخ عبيدالله كان يجد ان حسن معاملة الفلاحين الفقراء فضيلة اخلاقية وانه كان يشعر بالراحة بدفاعه عنهم، على ان ذلك لا يعني انه كان يؤيد تغيير علاقات الانتاج القائمة بينهم وبين مالكي الارض.

مهما يكن، فأنه على الرغم من ان المزاوجة بين السلطات الدينية والسلطة المادية عززت نظام الطاعة الذي استحدثته نهري، فأن هذه المزاوجة بقدر ما سعت الى تعزيز السلطتين، عززت في نفس الوقت الفروق الطبقية بين الفقراء ومالكي الارض الاغنياء. وفي النهاية، فأن تلك المزاوجة لم تخف الطابع غير المتوازن للعلاقة بين المشيخة واتباعها. وكان تضعضع نظام الطاعة مع بداية اندماج السوق المحلية بالسوق الرأسمالية الاوربية وما اسفر عنه من انتقال تدريجي من الاقطاعية الى الرأسمالية، هو النتيجة الطبيعة لوضع متسم بعدم التيقن من شرعية استمرار العلاقة غير المتوازنة بين فقراء الفلاحين ومالكي الارض. ومجمل القول هو ان شيوخ نهري انشأوا علاقات اكراهية مغلفة بمظاهر الابوة والعدالة والسلام الاجتماعي ونتج عن ذلك ان نظام طاعتهم فشل في التوفيق بين مقتضيات السلطة الدينية ومصالح السلطة المادية.

والى الجوار من البارزانيين، انشأت قبائل زيبار وبرادوست وسورجي انظمة طاعة تدعمها المقومات المادية. بيد ان الارستقراطيات التي حكمت تلك القبائل اختلفت في تبرير سلطتها. بالنسبة لأرستقراطية زيبار، فقد اقامت علاقات اكراهية قوية ولم تظهر فيها اية مزاوجة بين السلطتين الدينية والمادية وبسبب ذلك قام نظام طاعتها اساساً على العلاقات الاكراهية على وجه الاطلاق. اما ارستقراطيتا برادوست وسورجي فقد سعتا الى اقامة علاقات متشابكة مع اتباعها. ولا تعطي البنيات التي قامت في برادوست دوراً كبيراً للعوامل الايديولوجية. هكذا، فأن المحصلة النهائية هناك لم تسفر عن مزاوجة قوية بين السلطة الدينية والسلطة المادية. اما السورجيون فقد افلحوا في المزاوجة بين

---

[٥] دکتۆر جەلیلی جەلیل، راپەڕینی کوردەکان (١٨٨٠)، وەرگێڕانی دکتۆر کاوس قەفتان، چاپخانەی زەمان، بەغدا، ١٩٨٧، ل ١٠٧.

السلطتين الدينية والمادية واستمدت الارستقراطية السورجية قوتها من تلك المزاوجة. بيد ان الارستقراطيتين في كل من برادوست وسورجي لم تفلحا في انشاء نظام طاعة صارم رغم انه يمكن التأكيد على ان ارستقراطية سورجي بدت اكثر نجاحا من ارستقراطية برادوست في هذا المجال، وذلك لأن ارستقراطية سورجي اتخذت طابع الارستقراطية الدينية بدرجة اكبر مما اتخذته ارستقراطية برادوست. وقد اثر بقاء مضمون العلاقة كعلاقة اكراهية بين الارستقراطيتين واتباعهما، مثلما حصل في نهري، على الاحترام العام لمبررات الطاعة. وادى ذلك الى انتاج نظام طاعة قائم على علاقات غير متوازنة بين فقراء الفلاحين ومالكي الارض.

ان نظام الخضوع الجماعي يتميز بكونه يتضمن نمطين مترادفين من العلاقات في آن واحد هي العلاقات الاكراهية والعلاقات الطوعية. وقد ادت المزاوجة بين السلطة الدينية والسلطة المادية الى مزاوجة بين العلاقات الطوعية والعلاقات الاكراهية. فمقابل السلطة الدينية وجدت علاقات خضوع ارادي ومقابل السلطة المادية وجدت علاقات خضوع اكراهي. ويكمن الفارق بين العلاقتين في كون الاولى علاقة خضوع، اما الاخرى فهي في جوهرها علاقة اخضاع. وطالما كان التوازن هو السمة الغالبة على علاقات الخضوع الارادي والاخضاع الاكراهي فأن شروط حفظ السلام الاجتماعي تظل قائمة. وعلى النقيض من ذلك، فأن الاخلال بالتوازن لصالح العلاقات الاكراهية، وهي النتيجة التي آلت اليها الامور في معظم الارستقراطيات الدينية بفعل تنامي العلاقات الرأسمالية في المناطق الزراعية، قد ادى الى تنمية ميول العنف وتقلص هامش الثقة في العلاقة بين الطرفين.

واذا كانت كل الارستقراطيات الدينية قد واجهت في النهاية تنافر الاطر التاريخية المتناقضة، فذاك لأن ذلك هو النتيجة الطبيعية لأية علاقات غير متوازنة لأن تنامي الوعي بالمصالح الطبقية المتناقضة جعل نظرة الاتباع الى السلطة المادية للارستقراطية الدينية يكتسب بعدا طبقياً وحول الالتزام بالزعامة الروحية الى مجرد التزام ادبي او شكلي.

وبالتمعن في النتيجة التي وصلت اليها الارستقراطيات الدينية، يتضح ان مشيخة بارزان على العكس من كل الارستقراطيات الزراعية والدينية المحيطة

بها وتلك البعيدة عنها، نأت بنفسها لأسباب تتعلق بنمط بنياتها الذاتية عن تشكيل ارستقراطية دينية.

هنا لايتعلق الامر بالارستقراطيات الدينية في المناطق المجاورة للبارزانيين، بل ان كل الارستقراطيات الدينية الاخرى لم تفلح في انشاء نظام طاعة صارم. وعلى شاكلة البنيات الايديولوجية التي قامت في نهري، اقام النقشبنديون في مشيخة بيارة، جنوب شرق السليمانية، بنيات ايديولوجية مشابهة اوصلت سلطة الارستقراطية الدينية، خصوصا في عهد الشيخين حسام الدين وعلاء الدين، الى اوجها. وعلى نفس الشاكلة فأن القادرية، وهي طريقة صوفية منسوبة الى الشيخ عبدالقادر كيلاني وانتشرت بين الاكراد على نطاق واسع قبل ظهور النقشبندية، شهدت في خضم تطورها تحولا في شكل سلطتها وزاوجت منذ اواسط القرن التاسع عشر بين السلطة الدينية والسلطة المادية وتحولت على غرار الوهابية التي صارت الايديولوجية الرسمية للامراء السعوديين، الى الايديولوجية الرسمية للامراء البابانيين في اقليم السليمانية وكفت منذ بدايات القرن العشرين عن كونها فلسفة الفقراء. ووصلت الطريقة الطالبانية، المتفرعة عن القادرية، الى النتيجة نفسها.

هكذا، فأنه في حين ظهرت ارستقراطيات دينية في محيط بارزان وفي المراكز النقشبندية والقادرية جنوب نهر الزاب الصغير، لم تظهر في بارزان ارستقراطية دينية. وكان لذلك تأثيره على خصائص نظام الطاعة في العقائد البارزانية.

لقد ادى السعي لتعزيز السلطة الدينية الى تورط شيوخ بارزان في صراع قاس مع محيطهم لأن بارزان لم تكن قادرة على التوسع الا بضم اتباع جدد اليها. وهذا في المحصلة النهائية يعني عملياً تجريد مؤسسة الاقطاع من قوى انتاجها.

وجلي ان العقائد البارزانية لم تشهد دمجا للسلطتين الدينية والمادية ولم يتحول شيوخها الى ملاكي ارض. ان الظاهرة التي نلاحظها في نهري سواء في عهدها القادري او في عهدها النقشبندي وكذلك في السليمانية القادرية وبيارة النقشبندية وكذلك عند الطالبانيين، والتي تم فيها دمج سلطة الشيوخ الدينية بسلطتهم المادية كملاكي ارض والذي نتج عنه اسباغ الطابع الديني على مؤسسة الاقطاع، لا نجد لها اثرا في مشيخة بارزان. ويعني ذلك ان بارزان لم تنتج اي نوع

من العلاقات الاكراهية وصار خضوع اتباعها خضوعا ارادياً خالصا. هكذا، فأنه في حين لم تتورط المشيخة خلال توسعها التدريجي الافقي في صراع مع الفلاحين على الارض، استطاعت ان تقنع اتباعها بأن خضوعهم الارادي الصارم لمشيئة الشيوخ سيحقق لهم الحرية. ويبدو واضحا ان ظروف الصراع الذي قام بين بارزان وخصومها ساهم الى ابعد الحدود في تشكيل بنيات صارمة لنظام الطاعة.

ولكن رغم ذلك يصعب القبول بهذا التفسير وحده لصرامة نظام الطاعة البارزاني. ان هناك اسباباً اخرى اكثر تأثيراً هي انعكاس للبنيات العقائدية الخاصة، بلورت نظام الطاعة الصارم في المشيخة.

يرتبط الامر هنا بالنظرية التي ترى ان ثمة افرادا من الروحانيين منحوا القدرة على ربط الناسوت باللاهوت، اي ربط العالم السفلي بالعالم العلوي، واستحقوا بسبب تلك الموهبة الممنوحة سلسلة من النعوت الدينية التي عكست منزلتهم بين اتباعهم كأصحاب منزلة سامية. وقد اقام الشيوخ البارزانيون سلطتهم على اساس ان تلك السلطة تتعدى حدود العالم المادي. وهذه النظرية ليست غريبة على العقائد الاسماعيلية لكنها ليست فكرة اسماعيلية محضة لأنها تتصل بجذور اعمق تعود الى الافكار الغنوصية التي انتقلت الى الاسماعيلية عن طريق الفلسفة اليونانية. وهذه النظرية قوامها ان الزعيم الروحي ليس مجرد زعيم روحي بل هو مخلّص لأتباعه من شرور العالم المادي.

ووفق هذا، وسعت مشيخة بارزان هامش النظرية على اساس ان تخليص الاتباع من مؤسسة الاقطاع يتجاوز كونه مجرد تخليص من الاضطهاد المادي. وفي هذا المجال، فأن شيوخ بارزان افلحوا في اقناع اتباعهم بأنهم لم يخلصوهم من مضطهديهم في العالم المادي فحسب بل ضمنوا لهم كذلك الحياة الابدية في العالم العلوي.

هكذا، فأنه عند مقارنة العقائد البارزانية بعقائد الارستقراطيات الدينية يمكن ان نلاحظ ان التزام بارزان بأنقاذ اتباعها من شرور العالم المادي اكبر من التزام الارستقراطيات الدينية بتحقيق هذه المهمة. ويتضمن التزام بارزان معنى المسؤولية، في حين ان التزام الارستقراطيات الدينية الهش بذلك لايتضمن سوى النزر اليسير من المسؤولية. والسبب الذي جعل تداول مفهوم "المخلّص" صعباً في

الارستقراطيات الدينية هو ان المخلّص يقيم علاقة وثيقة بين تحرر الفرد من شرور العالم المادي وبين ضمان دخوله الى ملكوت السماوات. وهذه الفكرة صوفية الى اقصى حد ولا تتلاءم مع حياة الترف والعيش الرغيد السائدة في الارستقراطيات الدينية.

يجد مفهوم "المخلّص" جذوره في الغنوصية وهي دين يستند على الفلسفة في فهم العالم. انتعش الغنوص-الافلوطيني المحدث في القرن الثاني للميلاد في البلدان الخاضعة للامبراطورية الرومانية. وقامت بنياته الفلسفية على ان الوجود كله نتج من النور المشع المنبعث من جوهر الكينونة الالهية وان ذلك النور المقدس كلما كان ينحدر نحو الاسفل كان يفقد الكثير من القه وانه من اقل الانوار تألقاً واقلها طهارة تكوّن العالم المادي الذي نعرفه. هنا، نجد ان الغنوصية حاولت اظهار العالم المادي كعالم مليء بالشرور والعالم العلوي كعالم سامي مليء بالطهارة والقدسية واعتبرت بمزيد من التشاؤمية ان عالم الروح مرادف لعالم النور وان عالم المادة مرادف لعالم الظلام، ومن هنا جاء تأكيدها على ضرورة العزوف عن الترف المادي والتوجه الى الزهد والانعزال[٦]. وانتقلت هذه النظرة لاحقا الى المسيحية ثم الى الاسلام. وفي ما له صلة بالاسلام، يمكن ان نلاحظ ان كلمة "دنيا" التي تتضمن معنى احتقاريا وتعطي معنى "الاسفل" في قاموس المصطلحات الدينية للاسلام، انما يقصد بها "العالم المادي".

يظهر مفهوم "المخلّص" في كل الكتب الغنوصية وتتضمن كل تلك الكتب الوعد بظهور مخلّص يقود اتباعه الطاهرين الى الخلاص الابدي[٧]. وابتداء من القرن الثاني الميلادي حدث نوع من التزاوج بين الغنوصية والمسيحية ويفصح عن ذلك ان الغنوصيين اتخذوا تعاليم الانجيل دليلا على صدق دعاواهم. وتتضمن الاناجيل نصوصا مقدسة يرد فيها اسم "المخلص" الذي يتجسد في المسيح. ويلوح ان كثيراً من المدارس الغنوصية وجدت في المسيحية تعبيرها التاريخي وهو ما حث الكثيرين من الغنوصيين على التحول الى المسيحية بأعتبار ان المسيح هو المخلّص

---

[٦] ئارتور كريستێنسێن، ئێرانی سەردەمی ساسانییەکان، وەرگێڕانی سەلاحەددین ئاشتی، بنکەی ژین، سلێمانی، ٢٠٠٦، ل ٤٦.

[٧] نفس المصدر، ص ٤٧.

الموعود[٨]. ويمكن افتراض ان ورود فكرة "المخلص" في الاناجيل حدث كنتيجة للتأثر بالمفاهيم الغنوصية حول هذا الموضوع.

وليست المسيحية وحدها التي اخذت مفهوم المخلص من الغنوصية فقبل ذلك او بعده او بعد تزاوج المسيحية مع الغنوصية وربما عن طريق المسيحية، ظهر مفهوم المخلص في العقائد الزرادشتية. وعلى العموم، فأن الزرادشتية، مثلها في ذلك مثل الغنوصية والمسيحية، لم تورد تفاصيل دقيقة حول المخلص. وبحسب الزرادشتية فأن زرادشت ظهر بعد ثلاثة الاف سنة من خلق العالم وان العالم بعده لا يبقى سوى ثلاثة الاف سنة اخرى. ووجه الخلاف بينها وبين المسيحية هو ان المخلص في المسيحية هو المسيح ذاته، اما في الزرادشتية فأن المخلص يتجدد كل الف سنة وانه في بداية كل الف سنة يظهر مخلص (سوشيانس) من صلب زرادشت يحارب ويقود اتباعه[٩]. ويفهم من اطلاق تسمية "مخلص الجنس البشري" على زرادشت في الاقاليم التي شهدت تمازجا بين الثقافات[١٠] كونه دليلا على قوة التأثيرات الغنوصية.

ان سلسلة طويلة من العقائد ابتداء من الزرادشتية والمسيحية حتى الاسلام ولاحقا الاسماعيلية، تأثرت بدرجات متفاوتة بالغنوصية. وفي ما له صلة بمفهوم المخلص، تختلف مبررات الظهور في المسيحية عنه في الاسلام. ففي حين ترى المسيحية ان المسيح "افتدى" البشر بعد الخطيئة الاولى وخلصهم من اللعنة الابدية، يرى الاسلام ان ظهور النبي محمد هو نتيجة عطف الله وان الله اعطى فرصة اخيرة للبشر بأرساله آخر الانبياء ليضمن خلاصهم الابدي.

ان تأثير الغنوصية واضح جلي في كل العقائد التي ظهرت فيها عقيدة المخلص بدرجات متفاوتة. ويبرز احتقار العالم المادي كرمز لأعلاء شأن العالم غير المادي، الطاهر، السامي. وعندما يصبح هذا الاطار ثابتا، يبدو جليا ان الغنوصية تمثل فلسفة الفقراء الذين لا تهمهم ثروات العالم المادي. والغنوصية، مقيّمة من خلال الاهداف التي وضعتها لنفسها، لا تبغي الا الترويج لقدرة

---

[٨] نفس المصدر ونفس الصفحة.
[٩] نفس المصدر، ص ١٩٠.
[١٠] نفس المصدر، ص ٤٥.

الانسان على الوصول الى الحقيقة المطلقة. وهي في تعريفها بنفسها ترى انها الطريق الى خلاص الانسان وانها تمثل علم الحقيقة[١١]. وتحقيق ذلك ليس بحاجة الى طقوس دينية ولا اكليروس ديني. وهذا هو ما جعل الغنوصية في ذاتها فلسفة دين بلا طقوس وبلا اكليروس. لكن الغنوصية ترى انه ليس كل البشر قادرين على الوصول الى الحقيقة المطلقة ويستدعي ذلك ان البشر بسبب تباين قدرتهم على تحقيق ذلك، بحاجة الى مرشدين يقودوهم الى طريق الخلاص. ومن هنا ظهرت فكرة المخلص. لا ريب في ان المخلص يتمتع بأقصى درجات القداسة، لا بصفته مقدسا، بل لكونه الصلة بين عالم المادة وعالم الروح ويمتلك قيمة تضمن له القدرة على الاتصال بالعالم الميتافيزيقي.

كل هذه الميزات اعطتها الغنوصية للمسيحية كدين وللمسيح كمخلص. وقد بدأت كل من الزرادشتية والمسيحية والاسلام بعقائد تزدري العالم المادي وتحتفظ لنفسها بقدر كبير من الميول الصوفية. لكن حاجة الزرادشتية الى دعم الملوك وحاجة المسيحية الى ضم الشعوب الوثنية ودعم روما وحاجة الاسلام الى كسب مكة لضمان الانتشار، خفف من الميول الصوفية وحول تلك الديانات الى ديانات ذات طقوس معقدة.

ان الشروط التي وضعتها الغنوصية للمخلص انتقلت لاحقا الى عقائد الشيعة وبلغت عند الاسماعيلية اوجها. ويظهر من التمعن في طبيعة العقائد البارزانية ان هذه العقائد تتضمن نظرية المخلص بشكل كامل تقريبا ويمكن ملاحظة ان البنيات الايديولوجية للعقائد البارزانية تسبغ صفة المخلص على زعمائها الروحيين من خلال التقديس اللامتناهي وتعزيز نظام الطاعة الى اقصى حد واقرار دور ايسكاتولوجي للشيوخ.

بحسب ذلك، جسدت العقائد البارزانية شخصية المخلص في شيوخها. تنبع قداسة المخلص من مقتضيات القدرة على الاتصال بالعالم الميتافيزيقي. ان الاتصال بعالم ما وراء المادة في كل العقائد التي روجت لفكرة المخلص مبدأ غامض في حد ذاته ولا يمكن معرفة كيفية تحقيق ذلك الاتصال. وعلى العموم،

---

[١١] نفس المصدر، ص ٤٨.

فأن هذا الموضوع يدخل في اطار الاسرار الخاصة بكل عقيدة ومن الصعب في كل الاحوال حل طلاسمه.

ان هناك علاقة وثيقة بين فكرة المخلص وبين نمط الحياة في البنيات الاجتماعية القائمة على نوع من الحياة الجماعية. والصيغة المجردة لتلك البنيات الاجتماعية يوضح وجود تشارك في الموارد العامة والغاء القنانة وعمل السخرة او الغاء الملكيات الكبيرة للارض واعادة توزيعها، اضافة الى اخلاق اجتماعية ذات طبيعة خاصة. لكن هذه البنيات الاجتماعية تكون مدعومة من بنيات اخرى دينية تتميز عن غيرها من البنيات الدينية بأنها تفتقد الى الاكليروس او طبقة رجال الدين ولا وجود لأي نوع من التراتبية في هيكلها العام وهي كذلك ليست بحاجة الى طقوس وفرائض دينية.

تجسد هذه البنيات التصور الاسماعيلي الفلسفي لمجتمع الجنة على الارض. وهذا النمط من المجتمعات قام بالفعل في جنوب العراق وشرق شبه الجزيرة العربية على يد القرامطة وكذلك في آلموت بأيران على يد الاسماعيلية النزارية.

وكما في كل العقائد التي ظهرت فيها فكرة المخلص، فأنه في العقائد البارزانية ايضاً يمارس المخلص دوره كتعبير عن البعد الفلسفي لأرادته. هكذا، فأن الاطار الذي ارتدى فيه الزعماء الروحيون في مشيخة بارزان طابع المخلص، يصور عملهم كمنقذين لأتباعهم من التهافت على الثروة المادية وواضعين الفرائض الدينية عن كاهلهم بأعتبارهم مؤمنين بقدرة زعيمهم الروحي على تحمل مسؤولية خطاياهم وضمان الصفح عنها في العالم الميتافيزيقي. وهذه الفكرة قريبة جداً من فكرة المخلص المسيحي لأن المسيح تحمل لوحده وزر خطيئة البشر وطهرهم بذلك من النجاسة. وقوة هذه الفكرة مستوحاة من ان المسيح طالما كانت له القدرة على الاتصال بالعالم الميتافيزيقي وطالما كان قد اطلع على الحقيقة المطلقة وعرف كل الاسرار التي حرم البشر العاديون من معرفتها، فأن الايمان به كاف للخلاص. ان الاقتصار على الايمان بالمسيح بأعتباره نبياً كشرط للخلاص انتقل الى الاسلام في بداية ظهوره، اذ ان الاقتصار على الايمان بنبوة النبي محمد ظل لوقت طويل خلال الحقبة المكية كافيا لتحول الوثني الى مسلم. ويكمن الفرق بين الديانتين حول هذه النقطة في المحيط الذي ظهرتا فيه، اذ انه في حين ظهرت

المسيحية في محيط مؤمن اجمالا بوحدانية الاله يهوة، ظهر الاسلام في محيط متعدد الالهة. وهذا يوضح ان المسيح لم يكن بحاجة الى دعوة اليهود الى الوحدانية بأعتبار انهم موحدون اصلا وان جل ما ركز عليه في دعوته هو اقناعهم بنبوته هو. وهذه المهمة واجهت النبي محمد بشكل اصعب لأنه صار لزاما عليه الدعوة الى مبدأين مترادفين هما وحدانية الله ونبوته هو.

يمكن ملاحظة ان فكرة المخلص موجودة حتى في الطريقة النقشبندية، انما بشكل مخفف. في النقشبندية تظهر فكرة المخلص لا بشكل "مخلّص" بل بشكل "مرشد". وينتج عن الفرق بين طبيعة "التخليص" وطبيعة "الارشاد" فرق في درجة التزام التابع ودرجة مسؤولية المرشد. كما ان التخليص من حيث الاثر السايكولوجي اكثر وقعاً من الارشاد. وثمة فرق آخر يتعلق بطبيعة العمل لأن الارشاد النقشبندي يأخذ طابعاً اخلاقياً اكثر مما يأخذ طابعا ايسكاتولوجيا لأن المرشد يخلص التابع من مساوئه ويوصله الى معرفة الرب[١٢]. وحول هذه النقطة بالذات هناك فرق بين العقائد النقشبندية والعقائد البارزانية لأن الشيوخ في العقائد البارزانية يتولون مسؤولية معرفة الرب نيابة عن الاتباع. وفي مطلق الاحوال فأن النقشبندية ساهمت في اعلاء شأن الزعيم الروحي في العقائد البارزانية بتأكيدها على الدور الادبي للمرشد الروحي. ونتج عن ذلك ان نظام الطاعة البارزاني عرف مزيداً من القوة.

لم تروج مشيخة بارزان لأي اكليروس ديني وبسبب ذلك لم تظهر فيها طبقة رجال دين. وعلى اية حال، فأن انعدام الاكليروس هو السمة العامة في كل العقائد الاسلامية التي ظهرت في المنطقة. وبأستثناء الايزيدية التي يعتقد ان تاريخ ظهور التصنيف الديني الحالي للمراتب فيها يعود الى القرن الثاني عشر الميلادي، فأن العقائد المحلية بين الاكراد لم تشهد اي تصنيف ديني او اي طبقة خاصة برجال الدين. ومهما يكن، فأن الايزيدية لا صلة لها بالاسلام ويعتقد

---

[١٢] الدكتور محمد احمد درنيقة، الطريقة النقشبندية واعلامها، المصدر السابق، طرابلس، ١٩٨٧، ص٤٣.

الايزيديون ان الشيخ عدي بن مسافر، وهو شخصية غامضة في تاريخ المنطقة، هو الذي تولى تنظيم ذلك التصنيف[13] او انه ربما يكون اعادة تنظيمها من جديد.

في هذا المجال، تبدو العقائد البارزانية امتدادا اصيلا للاسماعيلية. ومن الزاوية ذات الصلة بالاكليروس، فأن مقارنة العقائد البارزانية بكل من المسيحية والاسلام يظهر تشابها واضحا. ومثلما بدأت المسيحية وكذلك الاسلام من بعده بلا اكليروس، فقد بدأت العقائد البارزانية بلا اكليروس. وطوال فترة دعوة المسيح، لم يروج المسيح طوال حياته كنبي لأي اكليروس او تصنيف ديني ولم يتشكل من حوارييه الاثني عشر الذين رافقوه في تجواله لنشر دينه، اية طبقة دينية. والواضح انه اختارهم لا ليشكل منهم اكليروسا بل ليعلمهم اسس الديانة الجديدة. وقد استغنى المسيح حتى في اوج حركته الدينية عن اكليروس مساعد وظل حتى النهاية الوحيد القادر على تحديد الاطار الخاص للتعاليم السماوية والاتصال بالعالم الميتافيزيقي.

والنقطة الجديرة بالتمعن هي ان المسيح واجه بلا اكليروس اكليروساً قوياً من اليهود مؤلفاً من رؤساء الكهنة وطبقة الفريسيين. وتعنى جميع تفاسير الانجيل بالصراع بين المسيح والاكليروس اليهودي. ويشار الى ان الحراس الذين القوا القبض على المسيح لم يكونوا، حسب بعض تفاسير الانجيل، من الجنود الرومان بل من حرس الهيكل المقدس وكانت مهمة الجنود الرومان مصاحبة حرس الهيكل للتأكد من ضبط الامن[14]. ويوضح ذلك مدى استشراء العداء بين المسيح وطبقة رجال الدين اليهود. لكن المسيحية لم تبق بعد المسيح بلا اكليروس وابتداء من القرن الاول الميلادي ظهرت بوادر اكليروس خاص بالمسيحية بعد كتابة الاناجيل وتصديق اربعة منها.

الشيء نفسه يسري على الاسلام. ان بدايات الاسلام خالية من الاكليروس الديني. وعلى امتداد ٢٣ سنة وهي عمر الدعوة التي بدأها النبي محمد من

[13] الدكتور ممو فرمان، ضوء على فلسفة الديانة اليزيدية، مجلة الثقافة الجديدة، العدد ٢٤٣، ١٩٩٢، ص١١٠.

[14] الدكتور بروس بارتون وآخرون، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، الطبعة الرابعة، ترجمة وليم وهبة وآخرون، جمعية الكتاب المقدس العالمية، لندن، ٢٠٠٢، ص ٢٢٣١.

مكة لترويج الاسلام، لم تتضمن البنيات الدينية للاسلام اي نوع من الاكليروس الديني ولا اية تصانيف دينية. وطوال هذه الفترة ظل النبي محمد يرعى شؤون البنيات الدينية دونما حاجة الى طبقة من رجال الدين. وفي هذا المجال تبدو الظروف التي سنحت للنبي محمد مختلفة عن تلك التي سنحت للمسيح لأن الاسلام ظهر في بيئة خالية اصلا من الاكليروس الديني. ولم يكن خدم الكعبة يشكلون طبقة دينية بمعنى الكلمة بل مجرد موظفين متطوعين في غالبيتهم. وعلى العموم فأن مكة، من وجهة النظر الدينية، بأعتبارها مدينة حج اساسا وبدون سلطة عامة[١٥] ، لم تكن بحاجة الى طبقة كبيرة من رجال الدين بل الى خدم يتولون مهاماً محددة خلال موسم الحج من قبيل الحجابة، وهي الاحتفاظ بمفاتيح الكعبة، والرفادة التي تعني اطعام فقراء الحجاج، والسقاية التي تتضمن تأمين الماء. وهذه الخدمات ظلت تطوعية وجرى تداولها بالتوافق بأستمرار بين ممثلي البطون الارستقراطية في مكة. ولم ينظر المسلمون الى عبدالمطلب، جد النبي محمد، ولا الى عمه ابو طالب، الذين توليا قبل الاسلام[١٦] مهمتي اطعام فقراء الحجاج وتأمين الماء للحجاج كرجال دين وثنيين.

لهذا السبب لم يواجه النبي محمد معارضة من طبقة رجال الدين الوثنيين بل واجه المعارضة من طبقة الارستقراطيين التجار الذين كان استخفاف الدين الجديد بتعدد الهتهم واصنامهم يقلل من شأنهم كخدم لعاصمة العرب الدينية ويضر تجارتهم مع سوريا واليمن. وحتى في السنوات العشر التي قضاها النبي محمد في يثرب، لم يعرف الاسلام طبقة من رجال الدين. وعلى الرغم من معارضة الاسلام لظهور اكليروس ديني، فأن حاجة الاسلام بعد النبي محمد الى خدام ومفسرين ومرشدين ودعاة وقضاة وائمة صلاة وخطباء جوامع ومفتيين وصوفيين ودراويش اوجد نمطاً من الاكليروس مهمة افراده الحفاظ على النقاء العقائدي للاسلام ورعاية الشؤون الدينية للمسلمين. هنا تحولت مهمة خدمة الدين الى مهنة او نمط محدد من الحياة.

---

[١٥] الدكتور علي حسين الخربوطلي، تاريخ الكعبة، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٦، ص٥٩.

[١٦] الدكتور سيد عبدالعزيز سالم، تاريخ العرب قبل الاسلام، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ١٩٩٧، ص ٣١٦-٣١٨.

ان التمعن في سلوك النبيين المسيح ومحمد في استغنائهما عن الاكليروس يظهر انهما تصرفا بطريقة املتها الظروف السائدة في عصريهما ولم يتقاسم اي منهما معارفه الدينية مع احد رغم انهما عملا كثيرا على نشر عقائدهما. ونتج عن ذلك انهما ظلا حتى النهاية قادرين على ضبط كل القضايا المتعلقة بديانتيهما. وهما، بأعتبارهما ملهمين، عززا قداستهما عن طريق ايصال رسالة السماء الى اتباعهما وترسيخ اطلاقية قدرتهما ومحدودية قدرة الاتباع العاديين.

عند المقارنة، فأن العقائد البارزانية لا تعزز مادتها الذاتية بشيء. بيد ان الاختلاف يكمن في ان المسيحية والاسلام بدأتا كديانتين بلا اكليروس وانتهتا بعد رحيل مؤسسيهما كديانتين تحتفظ كل واحدة منهما بأكليروس خاص. ولا تختلف العقائد البارزانية مع المسيحية والاسلام في انها بدأت مثلهما بلا اكليروس، لكنها تختلف عنهما في انها استمرت بلا اكليروس حتى النهاية. ان ذلك افضى الى ان كل زعماء العقائد البارزانية ظلوا حتى عام ١٩٦٩ يتوارثون القداسة كما هي ويحتفظون بنظام طاعة في منتهى الصرامة والانضباط.

وكما بدأ الاسلام بلا اكليروس، بدأت العقائد التي تفرعت عنه بلا اكليروس ايضا، وبالتحديد التشيع. لم يعرف الشيعة اي اكليروس ديني طوال الحقبة التي تمتد من تولي علي بن ابي طالب، الامام الشيعي الاول، مقاليد الخلافة حتى رحيل حسن العسكري، الامام الشيعي الحادي عشر. ومع الاعلان عن غيبة محمد المهدي، الامام الشيعي الثاني عشر، الذي يفترض انه سيعود في مستقبل غير معروف لنصرة اتباعه، بقي الشيعة بلا ائمة معصومين من صلب الامام علي وفاطمة بنت النبي محمد. وابتداء من القرن العاشر الميلادي زاد احساس الشيعة بضرورة وجود طبقة من رجال الدين لخدمة معتقداتهم. والحقبة التي تلت الاعلان عن غيبة الامام المهدي والتي استمرت قرابة قرن تقريباً، كانت هامة جدا في تهيئة الارضية المناسبة لتشكيل اكليروس شيعي لكن العامل الحاسم في هذا المجال هو ظهور النجف. تأسست النجف في عام ١٠٠٢ على يد عضد الدولة البويهي[١٧]. وجلي ان الحقبة البويهية ساهمت كثيراً في تبلور الاكليروس الشيعي

---

[١٧] عبدالله فهد النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، المصدر السابق، ص٤٧.

في النجف التي تحولت الى مقر المجتهد الاكبر للشيعة لأن البويهيين شجعوا تأجيج المشاعر الشيعية عن طريق مراسيم احياء ذكرى عاشوراء، ذكرى مقتل الامام الحسين واصحابه في سهل كربلاء على يد الامويين. ومع تحولها الى مركز للدراسات الدينية غير خاضع لسلطة الحكومة، صارت النجف لاحقاً رابع اقدس مدينة في العالم الاسلامي بعد مكة والمدينة والقدس.

ويعد ظهور الصفويين في بداية القرن السادس عشر عاملا هاما في تعزيز سلطة الاكليروس الشيعي اذ انه بتأثيرهم وحماسهم الايديولوجي، اقام الشيعة احد اقوى الاكليروسات الدينية في التاريخ.

وينفرد الاسماعيليون رغم ماضيهم الشيعي بأنهم لم ينشأوا اية طبقة من الكهنوت الديني. ورغم انهم يتفقون مع الشيعة الاثني عشرية على ظهور المهدي، فأنهم على النقيض منهم لم يروا ضرورة لأعتبار ان الحقبة التي تسبق ظهور المهدي بحاجة الى اكليروس ديني. ويعود السبب في ذلك الى ان مهديهم يختلف عن مهدي الشيعة الاثني عشرية وان عودته مؤشر على ظهور شريعة جديدة في العالم. ويستدل من تفوق الاسماعيلية التنظيمي على التشيع الاثني عشرية قبل ظهور المغول في القرن الثالث عشر الميلادي، على صلابة بنياتها الايديولوجية دونما حاجة الى تنظيم اكليروس ديني.

ان التمعن في نظام الطاعة يفصح عن جوانب هامة من البنيات الايديولوجية للزعامة الدينية عند البارزانيين. ومن النافل القول ان احد اعظم عوامل صرامة نظام الطاعة يتعلق بتقديس الزعامة الدينية. والتقديس ليس حالة مجردة بل بحاجة الى مبررات وادوات. وقد اسبغت مشيخة بارزان مزيدا من القداسة على زعاماتها ولا ريب ان ذلك عزز نظام الطاعة الى ابعد الحدود. والتقديس في حد ذاته مسألة هامة. والنقطة الجديرة بالدراسة هنا تتعلق بالاجابة على سؤال: ما هو مصدر القداسة في العقائد البارزانية؟

في القرن الثاني عشر اثار الشهرستاني، الذي هو واحد من اشهر مؤرخي وعلماء الاديان في عصره، في كتابه "الملل والنحل" نقطة جديدة بالاهتمام ربط فيها بين الدين ودور الفرد ، وهذه المسألة لم يتطرق اليها احد قبله ولم تثر كثيراً من الاهتمام بعده. وخلال تحليله للكيسانية، وهي مجموعة ايدت حق محمد بن الحنفية

في الامامة، اعتبر انها تقوم على نظرية قوامها ان "الدين طاعة رجل"[١٨]. وعلى الرغم من ارتباط الجملة بالكيسانية فأن مضمونها يشكل صورة عن العصر الذي قيلت فيه لأنه في ذلك العصر مارس الزعماء الدينيون والسياسيون دورهم في ايجاد حجج دينية لتبرير سلوكهم وشرعنة دعاواهم لضمان طاعة اتباعهم. وبحسب الشهرستاني، فأن الطاعة تغلبت على الدين لدرجة التخلي عن القواعد الشرعية الكلاسيكية من صلاة وصوم وزكاة وحج بناء على اوامر الزعيم[١٩]. ومن وجهة النظر الدينية، لا تكون الطاعة الا لأشخاص يرى اتباعهم انهم يمتلكون مبررات القداسة. ويعني هذا بكل تأكيد ان التزاوج بين الطاعة والقداسة يتضمن ادلجة الخضوع الارادي للافراد.

ومن هذا التزاوج يتفرع موضوع العصمة الذي يشكل في حد ذاته مظهراً هاماً من مظاهر القداسة واحد شروطها. ولا يبدو موضوع العصمة موضوعا مستقلا لأنه بدوره يتداخل في موضوع العلاقة بين الناسوت واللاهوت. هكذا فأن القدسية لا تستقيم دون عصمة، والعصمة لا تستقيم دون الاعتقاد بقدرة الزعيم الروحي على الاتصال بالعالم الميتافيزيقي. وتعطي العصمة مبرراً قوياً لتصور علاقة متينة بين الناسوت الارضي واللاهوت العلوي. وسنرى من نماذج العصمة في الاسلام ان العصمة تشكل العامل الاساسي في تأثير الزعيم الروحي على اتباعه.

يختلف مصدر القداسة في المسيحية اختلافاً بيناً مما هو في الاسلام. وعلى الرغم من ان مصدر القداسة في المسيحية والاسلام واحد، وهو الله، فأن مصدر القداسة في المسيحية لا يكمن فحسب في نبوة المسيح بل ايضا، الى جانب ذلك، في اشياء اخرى، اهمها ان المسيح ظهر بناء على نبوءة التورات. لكن المشكلة هنا تكمن في ان اليهود كانوا ينتظرون المسيح ملكا لهم وهم في نظرتهم هذه قدموا الملوكية على النبوة. ولحل هذا الاشكال، ارجع متى، احد اهم كتبة الانجيل، نسل يسوع المسيح الى داود مثلما نصت النبوءة التوراتية، على ان ذلك لم يكن في

---

[١٨] الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الاول، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٤٧.

[١٩] نفس المصدر ونفس الصفحة.

الحقيقة حلا للمشكلة بقدر ما كان تعقيدا لها، لذلك فأنه استدرك وبين ان الملوكية المذكورة في التوراة ليست ملوكية حقيقية بالمعنى المتعارف عليه بين الناس، بل هي ملوكية رمزية وعبر عن ذلك في انجيله بأن المسيح لم يرسل ملكا ارضيا وانما ارسل ملكا سماويا وان مملكته اعظم من مملكة داود وان ملكه لن ينتهي مثلما انتهى ملك داود[٢٠].

يتفق الاسلام والمسيحية على ان المسيح هو روح الله لكنهما يختلفان حول طبيعته، اذ يصر الاسلام على طبيعة الناسوتية رغم كونه روح الله، اما العقائد المسيحية فهي متباينة فيما بينها حول كونه من طبيعة واحدة (لاهوتية) او طبيعتين (لاهوتية-ناسوتية). ورغم قداسة المسيح فأن الانجيل يخلو من الحديث عن عصمته، وذلك لأن هذه الفكرة لم تظهر الا في الاسلام.

وبحسب الدكتور كامل مصطفى الشيبي في دراسته المعمقة عن صلة التصوف بالتشيع فأن العصمة موضوع لم تتطرق اليه الاسفار الدينية اليهودية والمسيحية ولم يتناوله المسلمون الاوائل في جدالهم مع المسيحيين وان القرآن نفسه لم يتطرق الى عصمة الانبياء بشكل صريح[٢١]. لكن عصمة النبي محمد لم تكن محل شك لدى اتباعه وقد كرس النبي محمد عصمته بالاستناد الى الوحي وكون سلوكه مطابقا لما اختاره الله له. هكذا فأن مصدر القدسية عند الانبياء هو الله وان علاقة الانبياء بالعالم الميتافيزيقي منحتهم السلطة لتسيير اتباعهم الذين لايملكون القدرة على الاتصال بالعالم الميتافيزيفي الا عن طريق الانبياء.

ان تقديس الانبياء حالة خاصة لأن اختيارهم لم يتم بناء على رغباتهم انما بناء على رغبة الله. ورغم ان عصر الانبياء انتهى برحيل النبي محمد في عام ٦٣٢ ميلادية فأن العقائد التي ظهرت في عالم ما بعد النبوة استمرت بالترويج لما مفاده ان الزعماء الروحيين، اذا كانوا معصومين، قادرون مثل الانبياء على الاتصال بالعالم الميتافيزيقي. هكذا نجد ان تقديس الزعماء الروحيين في عالم ما بعد النبوة يستند على قدرتهم على الربط بين اللاهوت والناسوت. ولأن درجتهم الدينية لا تصل الى درجة الانبياء، فأن قدرتهم على الاتصال بالعالم الميتافيزيقي

---

[٢٠] الدكتور بروس بارتون واخرون، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، المصدر السابق، ص ١٨٦١.

[٢١] الدكتور كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، المصدر السابق، ص٣٨٥.

تظل نظرياً اقل من قدرة الانبياء، على ان خدماتهم هي في كل الاحوال استمرار لعصر النبوة.

تتجلى مظاهر العصمة في نظام الطاعة. وبالقدر الذي تكون فيه العصمة مكونا اساسيا للبنيات الايديولوجية، يكون انعكاسها على نظام الطاعة اكبر.

وقد طور الشيعة مفهوم العصمة ونقلوها من الانبياء الى ائمتهم. وهذه الفكرة لم تكن موجودة في عهد الامام علي ولا في عهد الائمة الاربعة الذين تلوه. هكذا، فأن مصدر قداسة الائمة الخمسة الاوائل من الشيعة يختلف عن مصدر قداسة الائمة الباقين. ولا يتضمن معنى القداسة بالنسبة للامام علي، على الرغم من كونه مؤسس السلالة الاثني عشرية في نظر اتباعه، معصوميته او قدرته على الربط بين اللاهوت والناسوت. ويسري الشي نفسه على ولديه الحسن والحسين.

اعتمد الشيعة في تقديس الامام علي على ان النبي محمد نص على توليه زعامة المسلمين مثلما فعل النبي موسى عندما فوض يوشع بن نون قيادة اليهود من بعده وجعل توارث الكهانة في اسرة يوشع[٢٢].

ولاسباغ القداسة على سلالته، لم يكتف الشيعة بالاعتماد على حق الامام علي في الخلافة بل الحوا على مصدر اخر. ولتحقيق ذلك ربطوا اصل سلالته بالنبي محمد عن طريق فاطمة، بنت النبي محمد، واكدوا على اصالة الفرع الفاطمي والبيت الحسيني لأنه يجمع بين الانتساب الى الامام علي وفاطمة بنت النبي محمد. ونتج عن ذلك النظرية التي صاغها الامام محمد الباقر، الامام الشيعي الخامس، التي ترى ان ابوة الامام علي وحدها غير كافية لأسباغ الشرعية على السلالة المقدسة وانه يجب ضم النسب الفاطمي اليها[٢٣]. وبموجب ذلك تم حرمان محمد، ابن الامام علي من زوجته الثانية، خولة، من حق المطالبة بالامامة.

[٢٢] احمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى الى ولاية الفقيه، الطبعة الثالثة، دار الشورى، لندن، ٢٠٠٥، ص٦٩.

[٢٣] نفس المصدر، ص ٧١.

بعد الاعلان عما عرف في الادبيات الشيعية بالغيبة الكبرى للامام الثاني عشر، صارت المشكلة تكمن في مدى شرعية الاكليروس الديني في عالم ما بعد اختفاء الائمة المعصومين. وسرعان ما صاغ الشيعة مبدأهم القاضي بأن مجتهدي الشيعة الذين يحتفظون لأنفسهم بكامل سلطة الامام الثاني عشر في القضايا الفقهية، لكن درجتهم لا تصل قطعاً الى درجة الائمة، هم في الواقع نواب الامام الغائب. وهذا التبرير حافظ على حرارة الايمان الديني الشيعي والتزامها بالزعامة الروحية لأن المجتهد صار في نظر اتباعه ناطقا بأسم الامام الغائب.

لكن نواب الامام لم يعد بأمكانهم ادعاء العصمة لأن هذه الميزة كانوا قد اعطوها للائمة المقدسين الاثني عشر فحسب وحرموا انفسهم منها، وبسبب ذلك لم يعد بأمكانهم الادعاء بقدرتهم على الاتصال بالعالم الميتافيزيقي او ادعاء القدرة على ربط الناسوت باللاهوت. لكن هذا لا يسري على الاسماعيلية.

عند الاسماعيلية ترتبط فكرة القداسة بتصنيف الناس الى درجات وفيه يمثل النبي الاسم الاول في لائحة الدرجات وهو يحوز بلا ريب السلطة المطلقة في الجماعة بأعتباره ممثلا لرسالة السماء. ويليه في الرتبة الامام. ووجه الاختلاف بين الدرجتين يكمن في ان الامام يتزعم جماعته في عالم ما بعد النبوة. وجوهر التصنيف الاسماعيلي يتلخص في ان طبقة الروحانيين، التي تشمل عددا من الدرجات المتباينة، هي الطبقة التي يليق بها ان تقود الناس الى الخلاص. وهذه الفكرة هي بالاساس غنوصية انتقلت عبر الفلسفة اليونانية الى الاسماعيلية ومنها الى كل العقائد التي تأثرت بها او تفرعت منها. وبحسب التصنيف الغنوصي يقسم البشر الى ثلاثة انواع، ارقاها هي طبقة الروحانيين الذي ينتمي اليها افراد ذو صلة بالعالم الميتافيزيقي، وهؤلاء يكفل لهم النجاة ويلمون بأسرار المعرفة بالكامل. اما الطبقتين الاخرتين فهي طبقة الماديين الذين لا يساعد تركيبهم على الصعود فوق العالم المادي، والاخرى هي الطبقة الوسطى التي من خصائصها قابليتها للارتفاع والسقوط، اي النجاة والهلاك، بحسب درجة خضوعها لطبقة الروحانيين[٢٤].

---

[٢٤] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الثالثة، دار القلم، بيروت، ص ٢٤٥.

وتدل نظرية الحجج التي صاغتها الاسماعيلية على نظرة ديناميكية الى كيفية تنظيم المبررات الايديولوجية لعمل الدعاة في اماكن متفرقة. مهما يكن، فأن نظرية الحجج نظرية غامضة ويعتمد قوامها على وجود اثني عشر رجل يسمون حجج يمثلون المذهب الاسماعيلي ويبشرون بمبادئها ويمتلكون القدرة على ربط الناسوت باللاهوت وهم عمليا يعتبرون انفسهم نوابا للامام المهدي الغائب. ويذكر المقريزي ان عدد هؤلاء الحجج "ابدا اثنا عشر رجلا في كل زمان"[٢٥]. وتتضمن القدرة على ربط الناسوت باللاهوت مصدر سلطتهم لأنه بموجب ذلك يكونون قادرين على تلقي التعليمات من العالم الميتافيزيقي، وهؤلاء بالتالي يصبحون مصدرا للتشريع. وهذه الفكرة موجودة في التصوف ويشير اليها ابن عربي، وهو صوفي عاش في اواخر القرن الثاني عشر واوائل القرن الثالث عشر، بقوله ان النقباء هم "اثنا عشر نقيبا في كل زمان ومكان لا يزيدون ولا ينقصون على عدد بروج الفلك الاثني عشر برجا كل نقيب عالم بخاصية كل برج"[٢٦].

وتفصح المعلومات المتوفرة عن الغاء الفرائض في آلموت بأيران عن حاجة الزعماء الروحيين الى مبررات قوية لضمان طاعة الاتباع. في عام ١١٦٤ اعلن الامام حسن الثاني لأتباعه انه تلقى اوامر من الامام المهدي الغائب تقضي بعدم اداء الفرائض. ويوضح ذلك الاعلان طبيعة العلاقة بين حسن الثاني والامام المهدي الذي يعطي اوامره من العالم الميتافيزيقي لأتباعه عن طريق حسن الثاني. هنا، لا يتعلق الامر بحسن الثاني كنائب للامام بل يتعلق بقدرته على ربط الناسوت باللاهوت والاتصال بالعالم الميتافيزيقي. ويعني اعتماد حسن الثاني على رسالة من الامام المهدي لألغاء الفرائض ان سلطاته الروحية لا تجيز له، دون الاعتماد على سند روحي اكبر، اصدار فتوى ترك الفرائض. وهذه الفكرة واضحة جلية في آلموت اكثر من وضوحها حتى عند زعماء القرامطة الذين كانوا يزعمون انهم يعملون بأوامر من المهدي المستور[٢٧]. لكن الفكرة ذاتها غير واضحة عند البارزانيين لأن الطريقة التي اعلن فيها شيخ بارزان الغاء الفرائض ماتزال غير

---

[٢٥] المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاثار، الجزء الثاني، تحقيق الدكتور محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٣٠.

[٢٦] ابن عربي، الفتوحات المكية في معرفة الاسرار الملكية والمالكية، الجزء الثاني، المصدر السابق، ص ٧.

[٢٧] د. فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الاسماعيليين، المصدر السابق، ص ٩٦.

معروفة. مهما يكن، فأن اعلانا من هذا القبيل لايتم دون ثقة الاتباع بقدرة شيخهم على ربط الناسوت باللاهوت لأن ملكة الاتصال بالعالم الميتافيزيقي هي الشرط الاساسي الوحيد لصدق مبررات الغاء الفرائض. وبدون هذه الميزة لايمكن قيام اي نظام صارم للطاعة.

توضح عدة نماذج تاريخية ان السلطة المطلقة لزعماء العقائد لا تستقيم دون قدرة على ربط الناسوت باللاهوت. وفيما عدا الانبياء، الذين يبدو مبرر ومصدر سلطتهم مفهوما وجليا، فأن سلطة من هم دون مستوى الانبياء من زعماء العقائد، بحاجة الى مبررات قوية للحصول على نظام طاعة صارم. ويعطينا نموذج بابك الخرمي مثالا قويا على ذلك. ادعى بابك ان روح استاذه جاويدان قد حل فيه[٢٨]. ولا ريب ان الدافع الوحيد لذلك الادعاء هو الحصول من ذلك على سلطان اكبر لأن بابك كان بحاجة الى شرعية تخوله فرض الطاعة على اتباعه ولم يكن ذلك يتحقق لولا الزعم بأنه امتداد لجاويدان وان دليله على ذلك هو حلول روح جاويدان فيه. وشكل ذلك الادعاء عاملا اساسيا في نظام الطاعة الذي اقامه، رغم ان معلوماتنا عن عقائد جاويدان وزعامته الروحية والسياسية وشروط نظام طاعته ماتزال ضئيلة للغاية. وفي مطلق الاحوال فأن حركة بابك ليست الوحيدة التي اعتمدت على الاسطورة لتعزيز نظام طاعتها لأن حركات اخرى، منها الحركة الصفوية، سارت على المنوال نفسه.

تميز الصفويون عن غيرهم في مصدر القداسة بأنهم زاوجوا بين القداسة الدينية والاسطورة بشكل مبرمج. وقد بذل الصفويون مجهوداً كبيراً لفرض التشيع بالقوة على السنة وان السبب الوحيد للنجاح منقطع النظير الذي حققوه خلال جيل واحد هو درجة القسوة التي استخدموها ضد كل السكان السنة الذين عارضوا الانتقال من التسنن الى التشيع. اقام الصفويون نظام طاعة بالغ الصرامة وشكلوا من الدراويش جيشاً من اكثر الجيوش انضباطاً في تاريخ الحروب. منذ عهد المغول، الذي ترك ذكريات مؤلمة جدا عن المذابح الجماعية والقسوة البالغة، لم يشهد الشرق جيشا افرط في استخدام القسوة ضد السكان مثلما فعل جيش القزلباش الصفوي.

---

[٢٨] ابن الاثير، الكامل في التاريخ، الجزء الخامس، تحقيق الشيخ خليل مأمون شيحا، الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧، ص٣٤٥.

اعتبر الشاه اسماعيل الاول نفسه ابنا للامام علي والسيدة فاطمة بنت النبي محمد[29]. وهذه البنوة غير البيولوجية تشبه الابوة غير البيولوجية لله بالنسبة للمسيح في العقيدة المسيحية. ولكي يرسخ الشاه اسماعيل قداسته جاهر بأنه رمز الله وسره[30]. وهو ما يعني اعلان قدرته على ربط الناسوت باللاهوت. وكأي نظام طاعة صارم يستمد قوته من الشرعية المطلقة، لم تكن اوامر الشاه اسماعيل ترد. ويدل على ذلك ابلغ دلالة ان جيش القزلباش هو الجيش الوحيد في تاريخ الشرق الاسلامي الذي ضم بين صفوفه فريقاً من آكلي لحوم البشر الذين كانوا ينقضون على اي فرد يأمر الشاه اسماعيل بأكله ويبدأون بتقطيع اوصاله واكل لحمه دون تردد[31].

ومن بين كل نظم الطاعة المذكورة، يبدو نظام الطاعة في النقشبندية، وهي طريقة صوفية اسسها الشيخ بهاء الدين محمد نقشبندي البخاري المعروف بأسم شاه نقشبند وانتشرت بين الاكراد على يد مولانا خالد شهرزوري، اقل حدة واكثر تركيزاً على الضوابط الاخلاقية. ان مصدر القداسة في النقشبندية التي تعتبر العقائد البارزانية فرعا منها، يستمد قوته من كون البنيات الايديولوجية ترى انها الاطار المحدد للوصول الى الله. وبهذا المعنى، يقول شاه نقشبند ان "طريقنا اقرب الطرق الى الله"[32]. وتتضمن الجملة التي تلي ذلك ايحاءات تتصل بمضمون فكرة المخلص الغنوصية، ذلك ان النقشبندية تحاول ان تكون عقيدة خلاص. ويوضح ذلك ان شاه نقشبند يركز في الجملة المكملة على ان كل من لم يتصل بعقيدته انما هو "على خطر من دينه"[33]. هكذا، فأن التأثير الغنوصي على النقشبندية لا ريب فيه. ولأنها بالاساس عقيدة خلاص، فأن الايمان بالعقائد النقشبندية، مثلما هو الحال في العقائد البارزانية، تصبح الوسيلة الوحيدة للخلاص.

---

[29] هاشم كەریمی، ئاین‌و دەسەڵات لەپرۆسەی مێژوی روحانیەتی شیعەدا، سەرچاوەی پێشو، ل ٩٥.
[30] نفس المصدر ونفس الصفحة.
[31] نفس المصدر، ص ٩٦.
[32] الدكتور محمد احمد درنيقة، الطريقة النقشبندية واعلامها، المصدر السابق، ص ٢٤.
[33] نفس المصدر ونفس الصفحة.

هنا، يبرز دور الزعيم الروحي الذي يتحول الى "برزخ"[٣٤] بين اتباعه وبين العالم الميتافيزيقي للخلاص. ولأن مصدر القداسة لا يستقيم دون ارتباط برمز اسمى، فأن النقشبندية ترى ان الشيخ انما هو نائب النبي محمد[٣٥]. وفي هذه النقطة تتفق النقشبندية مع القادرية[٣٦]. ويعني ذلك في جوهره ان طاعة الشيخ لا تختلف في شيء عن طاعة النبي.

يستند نظام الطاعة النقشبندي على حاجة الفرد الى مرشد وتتمثل مهمة المرشد في تطهير اتباعه على طريقة التصوف المسيحي وحثهم على ازدراء العالم المادي[٣٧]. لكن نظام الطاعة النقشبندي يعزز مادته الذاتية بنفسه بشكل اخلاقي وبالاستناد الى تعزيز نظام البطرياركية في العلاقة بين الشيخ المرشد والاتباع. وفكرة ان يكون للفرد شيخ فكرة قديمة في التصوف وقد عبر عنها ابن عربي بشكل متشدد جداً عندما اعتبر ان من لا شيخ له، فالشيطان شيخه[٣٨]. وهنا تظهر اهمية الابوة المعنوية للشيخ التي هي قريبة جداً من مفهوم ابوة الله المعنوية للاتباع المؤمنين في المسيحية واعطائها الافضلية على الابوة البيولوجية[٣٩]، ذلك ان النقشبندية، بعكس كل العقائد الصوفية، تعطي هامشا اكبر للعلاقة الروحية بين الشيخ واتباعه وتعتمد على فلسفة الحب في نظام طاعتها اكثر من فلسفة القوة. هنا يمكن ان نلاحظ ان العقائد البارزانية تبتعد عن العقائد النقشبندية ولا تنسجم معها وهنا ايضا يزول الارتباط بين الجانبين ويحل محله الاختلاف.

ليس في العقائد البارزانية اي فكرة عن فناء الاتباع في زعيمهم الروحي، ذلك ان فكرة الفناء تعتمد على فلسفة الحب. وبالتمعن في البنيات الايديولوجية

---

[٣٤] نفس المصدر، ص ٤٤.
[٣٥] نفس المصدر، ص ٤٣.
[٣٦] الدكتور مكرم الطالباني، الشيخ عبدالرحمن الطالباني العالم المتصوف وشاعر العشق الالهي ومرشد الطريقة القادرية الطالبانية، الجزء الاول، مركز خاك للنشر والاعلام، السليمانية، ٢٠٠٣، ص ٦١.
[٣٧] الدكتور محمد احمد درنيقة، الطريقة النقشبندية واعلامها، المصدر السابق، ص ٤٢-٤٣.
[٣٨] جان شو فليي، التصوف والمتصوفة، المصدر السابق، ص٩٩.
[٣٩] الدكتور محمد احمد درنيقة، الطريقة النقشبندية واعلامها، المصدر السابق، ص٤٥.

للعقائد النقشبندية في ما له صلة بنظام الطاعة، نلحظ ان ثمة تزاوجاً بين الحب والطاعة. وهذه الفكرة الصوفية موجودة في العقائد المسيحية. وطالما ان الشيخ المرشد في العقائد النقشبندية هو الطريق الى الخلاص، فأن الحب الذي يمهد الطريق الى الطاعة يدفع الاتباع الى الفناء في محبة الشيخ، وفي عرفهم انه بدون فناء في الشيخ لا يصل الاتباع الى الفناء في الله اطلاقا[٤٠]. وينتج عن ذلك ان المرشد في النقشبندية في مستطاعه ان يمنح الامل لأتباعه بالفناء في الله طالما التزموا بمحبته التي هي مقدمة للفناء في العالم الميتافيزيقي.

اضافة الى كل ما ذكر عن نظام الطاعة، هناك جانب اخر يتعلق بالاندماج في معنى العالم الميتافيزيقي، وهو ما يشكل البعد الايسكاتولوجي للموضوع برمته، ويختص بدور الزعيم الروحي في يوم القيامة، عندما لا يكون هناك عالم مادي ويكون العالم الميتافيزيقي هو العالم الوحيد الموجود. في العقائد البارزانية ثمة هامش ايسكاتولوجي يتعلق بدور الشيخ في يوم القيامة. وجوهر الدور يكمن في قدرة الشيخ على الشفاعة لأتباعه لدخول الجنة[٤١]. وتتضمن هذه المسألة مستويين. ففي العالم المادي يكون الشيخ قد رفع عن اتباعه الفرائض الدينية ورعى شؤون حياتهم اليومية، اما في العالم الميتافيزيفي، وبالتحديد في يوم القيامة، فأن مهمة الشيخ تكون ضمان ادخال اتباعه الجنة. واهمية هذا الجانب في نظام الطاعة حاسم جداً لأن مصير الاتباع مرهون برضى الشيخ عن سلوكهم. وفي مطلق الاحوال فأن الخروج عن الاطار المحدد لنظام الطاعة في العقائد البارزانية يؤدي الى خسارة الاتباع نصيرهم في العالم المادي وخسارة شفيعهم في العالم الميتافيزيقي يوم القيامة. ويعزز الاعتقاد بضرورة عدم الاتيان بفعل من شأنه ان يفقد التابع نصرة الشيخ، صرامة نظام الطاعة المتبع.

ومفهوم "الشفيع" في العقائد البارزانية مندمج مع مفهوم "المخلص" وامتداد ايسكاتولوجي له. ووجه الاختلاف بينهما يكمن في انه يفترض ان دور المخلص مكرس في العالم المادي، في حين ان دور الشفيع يظهر بعد فناء العالم المادي وقيامة الاموات ومحاكمتهم في العالم الميتافيزيقي.

---

[٤٠] نفس المصدر ونفس الصفحة.

[٤١] بى رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، المصدر السابق، ص ٤.

في الاسلام تدخل الشفاعة ضمن اطار الدور الايسكاتولوجي للنبي محمد. ويرى الاسلام ان الشفاعة تختص بالنبي محمد دون سائر الانبياء الذين يعترف الاسلام بنبوتهم. والغرض الاساسي الذي تقوم عليه فلسفة الشفاعة هو تعزيز نظام الطاعة بأعتبار ان اقرار الدور الايسكاتولوجي للنبي محمد في العالم الميتافيزيقي يعزز نظام الطاعة في العالم المادي.

لكن مجموع المسلمين لم يلتزموا بالكامل بهذه الفكرة. فالشيعة الاثني عشرية الذين يرون في السلالة المقدسة للامام علي رمزاً لعهد تاريخي مقدس، اعطوا مستويين للشفاعة، احدهما عام مختص بالنبي محمد دون غيره والاخر خاص مختص بالامام علي. وبحسب هذه النظرية، فأن النبي محمد يشفع لسائر المسلمين يوم القيامة، اما الامام علي فأنه يشفع لأتباعه فقط دون غيرهم. وقد وسع الشيعة الهامش الضيق للمستوى الخاص للشفاعة ليشمل كل الائمة الاثني عشر المقدسين ابتداء من الامام علي وانتهاء بالامام محمد المهدي، ويعبر عن ذلك الشيخ المفيد بقوله "ينجي الله بشفاعتهم كثيراً من الخاطئين"[٤٢].

اما فهم موقف الاسماعيلية من الشفاعة ففيه بعض الصعوبة لسببين: اما لأن الاسماعيلية لم تتناول هذا الموضوع بالتفصيل واما لضياع كثير من المصادر الاسماعيلية حول هذا الموضوع بعد الغزو المغولي وانحسار المد الاسماعيلي. بيد ان هناك اسباباً تدعو الى الاعتقاد بأنه ربما تكون الاسماعيلية تبنت نظرية الشيعة الاثني عشرية في الشفاعة لكون بنياتها الايديولوجية تلتقي مع البنيات الايديولوجية الشيعية في موضوعي رجعة المهدي (رغم الخلاف حول شخصه ومهمته) وقداسة ابناء الامام علي من فاطمة وكونهم وارثي النبي محمد. على انه يمكن افتراض انه ربما تكون الاسماعيلية قد جردت النبي من هذه الخاصية لأن الاسماعيلية، بخلاف التشيع الاثني عشري، ترى ان المهدي سيعود بشريعة جديدة تحل محل كل الشرائع الموجودة. ويعني هذا انه لايستبعد ان يحتكر المهدي الاسماعيلي المستويين العام والخاص من الشفاعة او على الاقل يتقاسمه مع النبي محمد. ويتناول كتاب اسماعيلي لمؤلف مجهول هذه المسألة بشكل غامض ويرى "انه

---

[٤٢] الشيخ المفيد، اوائل المقالات، الطبعة الثانية، دار المفيد، بيروت، ١٩٩٣، ص٤٧.

لا يقدر على الشفاعة ويقبل منه الا من اقام في مرتبة من مرتبة العالمين الروحاني والديني"[43].

وليس هناك دليل قوي على ان العقائد الصوفية اعطت حق الشفاعة للمتصوفة ولا يستنتج من الاشارات الصوفية المبتسرة والمبهمة حول الشفاعة ما يفيد ان المتصوفة اعطوا لأنفسهم دوراً ايسكاتولوجيا الى جانب النبي محمد. وبدلا من ذلك، نلاحظ ان بعض المتصوفة، مثل ابو طالب المكي، يوسعون نطاق الشفاعة مثلما فعل الشيعة ويروجون لنظرية ترى ان الانبياء بالدرجة الرئيسية ثم العلماء ثم الشهداء لهم حق الشفاعة يوم القيامة[44]. وهذه الصيغة في مجملها غامضة لأنها تذكر الانبياء بالجمع مما يعني ان الميزة لا تختص بالنبي محمد لوحده بل بسائر الانبياء الاخرين، ثم ان تعبير العلماء يشمل كل الفئات الروحانية، بما فيها بطبيعة الحال المتصوفة. وعلى اية حال، فأن مثل هذا النص المبهم، وغيره من النصوص المبهمة، لا يؤثر سلباً على الموقف المعلن للتصوف الذي يرى ان الشفاعة هي من اختصاص النبي محمد. وتتمثل اهمية النص المأخوذ من ابو طالب المكي في انه يدل دلالة واضحة على وجود اراء مختلفة بين المتصوفة حول الموضوع.

ويغلب على مفهوم الشفاعة في العقائد البارزانية المستوى الخاص. ويعني هذا ان الشيخ البارزاني يشفع لشيعته فقط ولا يشفع لغيرهم لأن شفاعة غيرهم منوطة بالنبي محمد. وهناك اصلان لمبدأ الشفاعة في العقائد البارزانية، يرتبط احدهما بالعقائد الشيعية لأن مفهوم الشفاعة في العقائد البارزانية يشبه مفهوم الشفاعة في العقائد الشيعية. ووجه الاختلاف لا يكمن في الدور الايسكاتولوجي للشافعين، بل يكمن في شخوص الشافعين انفسهم. ففي حين يشفع الامام علي وابناؤه يوم القيامة لشيعتهم، يشفع شيوخ بارزان لأتباعهم. والاصل الثاني يرتبط بالعقائد الصوفية، وبالتحديد تلك التي تمنح حق الشفاعة الى مجموعات اخرى من الروحانيين الى جانب النبي محمد، مثلما يدل على ذلك مقولة ابو طالب المكي.

---

[43] رودولف شتروطمان، اربعة كتب اسماعيلية، المصدر السابق، ص ٤٢.

[44] الدكتور كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، المصدر السابق، ص ٤٠١.

ان مفهوم الشفاعة يقترن بمفهوم اخر هو مفهوم العصمة[٤٥]. والحقيقة هي ان الشفاعة مجرد انعكاس للعصمة وان احد الشروط الاساسية للشفيع هي ان يكون معصوما. هذا التزاوج بين مفهومي الشفاعة والعصمة يسبغ مزيدا من الاحترام على الشفيع ويعزز نظام طاعته. يلفت النظر ان الفكر الاسلامي يجعل العصمة لطفا من الله يحمل المعصوم على فعل الخير ويزجره عن ارتكاب الذنوب[٤٦]. ولما كان هذا الشخص يعتمد على لطف الله ويمتلك ملكة تمنعه من الشرور، فأن نظام طاعته يكتسب كل شروط المتانة.

---

[٤٥] الرزينة ر. لالاني، الفكر الشيعي المبكر: تعاليم الامام محمد الباقر، ترجمة سيف الدين القصير، دار الساقي بالاشتراك مع معهد الدراسات الاسماعيلية، بيروت، ٢٠٠٤, ص ١٠٢.

[٤٦] الدكتور حسن حميد عبيد الغرباوي، العصمة في الفكر الاسلامي، دار طيبة ومكتبة اضواء البيان، دمشق، ٢٠٠٧، ص ٢٦.

المبحث الثاني

العمامة الحمراء

من بين كل القبائل، يعتمر البارزانيون وحدهم عمامة حمراء. يحمل اللون الاحمر مدلولات تتصل بجذور العقائد البارزانية. وقد ظلت هناك فكرة خاطئة، لم تثبت صحتها على الاطلاق، تربط بين شعار الاحمر كشعار للبارزانيين وبين الشيوعية. بيد ان هذا الربط لا اساس له من الصحة على الاطلاق. حتى بين البارزانيين، وعلى وجه الخصوص الشبان منهم، ثمة من يرى ان اختيار العمامة الحمراء يرتبط بمرحلة عودة البارزانيين من المنفى في روسيا في عام ١٩٥٨. على ان هذه الفكرة تطرح عن جهل اكثر مما تطرح كتأييد لتأثير الشيوعية في البارزانيين، وهي لا تستند على مرتكزات قوية لان البارزانيين اتخذوا العمامة الحمراء شعاراً لهم قبل لجوئهم الى روسيا في عام ١٩٤٧. عليه، فأن خطل الربط بين شعار البارزانيين وشعار الشيوعية لا يحتاج الى ادلة.

ان اول اشارة واضحة الى العمائم الحمراء وردت في عام ١٩٠٩ في قصيدة تمجد معركة قادها الشيخ عبدالسلام الثاني البارزاني ضد اقطاعيي قبيلة زيبار[٤٧]. مهما يكن، فأن الشعار الاحمر يرتبط في العقائد البارزانية بعقيدة طبقية وبظروف محددة. في عام ١٨٩٥ واجهت مشيخة بارزان اكبر تحالف ضدها تألف من الارستقراطية الاقطاعية لقبيلة زيبار القوية ومشيخة بجيل السورجية ومشيخة نهري بزعامة محمد صديق نهري وبرادوست التي شكلت فيما بعد مشيخة لولان البرادوستية وعدة قبائل اخرى[٤٨]. وقد مارس المتحالفون ضغطاً شديدا على بارزان وتمكنوا لاحقا، بعد سلسلة من المناوشات، من احتلال بارزان نفسها.

---

[٤٧] يمكن الرجوع الى القصيدة في: بى رش، بارزان وحركة الوعي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، ١٩٨٠، ص ١١٥-١١٦. في هذه القصيدة ورد تعبير "ذوو العمائم الحمر" مرتين.

[٤٨] نفس المصدر، ص ٧٤.

كانت المشكلة الكبرى بالنسبة لبارزان انها نشأت في محيط معادي وقد واجهت المشيخة خصما قويا تمثل في الارستقراطية الاقطاعية التي كان يقودها اقطاعيو قبيلة زيبار الاقوياء. لكن استمرار بارزان بالتعلق بالقيم منحها قوة اضافية وجعلها تكسب اغلب المضطهدين من الفلاحين المعدمين الى جانبها. وجعلها ذلك مرهوبة الجانب.

ان بداية انهاء عهد الستر، اي انهاء التقية، بدأ في عهد الشيخ محمد ابن الشيخ عبدالسلام الاول. كان الشيخ محمد قد حقق للمشيخة احتراما كبيرا عن طريق القوة. وقد مر اتباعه في عهده بمرحلة انتقالية من التقية، اذ ساءه ان يرى اتباعه يوزعون اخلاصهم بين التكية البارزانية والارستقراطية الزيبارية، واقنعهم انه لا يستوي ان يكون ولاءهم للتكية مساويا لولائهم لزيبار. وعن طريق المطالبة بأنهاء الخضوع لاقطاعيي زيبار، جعل الشيخ محمد تكية بارزان المركز الوحيد الذي يأخذ منه اتباعه قيمهم الروحية. وكان ذلك في الحقيقة بداية انهاء عهد الستر. ومن هنا جرى التمهيد لعصر المكاشفة الذي تصبح فيه بارزان مركزاً وحيداً للقيم.

واصل الشيخ عبدالسلام الثاني رسالة الشيوخ الذين بدأوا الصراع مع ارستقراطيي زيبار. ومن حسن حظه ان جبهة اعدائه سرعان ما اصابها الانشقاق. فبسبب الصراعات الداخلية بين البيوتات الارستقراطية المتنافسة في قبيلة زيبار، مال بعضها الى الشيخ عبدالسلام للتخلص من مشاكل اكبر. وبدت تلك فرصة للقضاء على نفوذ الارستقراطية. وللوصول الى الغاية التي رسمها لنفسه، اباح الشيخ عبدالسلام تحالفه مع جزء من اقطاعيي زيبار ضد الجزء الاكثر شراسة والاكثر نفوذا ومكنه ذلك من تحقيق فوز واضح.

هنا نجد ظروفا ملائمة لخوض كفاح يعتمد على سياسة القوة. فالصراع الطبقي، الذي اساسه هنا اقتصادي، بين الفلاحين المعدمين وبين الارستقراطيين الاقطاعيين مالكي الارض والثروة والسلطة بلغ اوجه. وعزز كفاح الفلاحين العقائد التي كانت تنبثق من بارزان والتي روجت لما معناه انه ليس من حق الاقوياء والاثرياء اضطهاد الفقراء وان من حق المضطهدين الذين يتم سرقة جهدهم ان يثوروا في وجه مضطهديهم. اثارت بارزان منذ عهد الشيخ محمد

حركـات فلاحيـة مناديـة بالانصـاف. وبلغـت تلـك الحركـات الفلاحيـة في عهـد عـبدالسلام الثـاني قمـة تنظيمهـا وقوتهـا ووقعـت صـدامات دمويـة عنيفـة بـين الفلاحين واقطاعييهم في قبائل شيروان ومـزوري. وثمـة اشـارات الى حـدوث فظـائع ارتكبت ضد الاقطاعيين. وتشـير حـدة تلـك الفظـائع الى حـدة ميـل الفلاحـين الى استخدام العنف ضد مضطهديهم.

اعطت فلسفة بـارزان في الحريـة الفلاحـين المضـطهدين دافعـا الى التحـرك. وفي الوقت الذي اتسمت فيه انتفاضات الفلاحين بسمة تقدمية اجمالا، فأنهـا ارتبطـت في نفس الوقت بميل شديد الى استخدام العنـف لانهـاء الصـراع، وهـو ميـل اثـار غضب الشيخ عـبدالسلام[49] الذي يبدو انه لم يتوقع، رغم تأييده لاستخدام العنف، هـذا الميــل المتطـرف لاسـتخدام العنــف ضـد الاقطـاعيين مــن جانــب الفلاحـين المنتفضين.

ان الميزة الاساسية لحركات الفلاحين تلك هي انها لم تكن تحت قيادة برجوازيـة، كما هو الشائع في الثورات الديمقراطية، ويعني ذلك بطبيعة الحال ان عـدم وجـود قيادة مدينية للحركات الفلاحية حصر الصراع الاساسي على موضوع الاستيلاء علـى الارض ولم يسـاهم بشـكل ملحـوظ في تحويـل الانتـاج الزراعـي الى انتـاج بضاعي، اي انه لم يتحول الى انتاج من اجل السوق.

مهما يكن، فأن انعدام وجود قيادة مدينية للحركات الفلاحية لا ينـزع عنهـا صفة الشرعية. انتهـت الحركـات الفلاحيـة، المدعومـة مـن مشـيخة بـارزان، ضـد ارستقراطيي زيبار بانتصار حاسم علـى الاقطـاعيين. وبتلـك الانتصـارات اقامـت مشيخة بارزان امنها على اساس ضمان اخلاص الفلاحين المتحـررين مـن السـلطة الاقطاعية.

كرس الشيخ عبدالسلام مشروعه بمظاهر خارجية. ففي وقت كـان فيـه اتباعـه يزدادون ويحوز فيه على دعم اكبر من الفقراء، اتخـذ غطـاء الـرأس الاحمـر شـعارا لاتباعه. يرتبط اختيار هذا الرمز بوضع لم تعـد فيـه مشـيخة بـارزان مجـبرة علـى اخفاء عقائدها ويعني ذلك انهاء عهد الستر والدخول بوضوح في عهد العلـن دون خشية من اية اضطهادات.

---

[49] بى ر ش، المصدر السابق، ص ١١٦.

يقابل الرمز الاحمر في العقائد البارزانية عادة الختان عند المؤمنين، وبالتحديد عند اليهود والمسيحيين الاوائل والمسلمين. ان الغاية الرئيسية من الختان في الاديان الثلاثة هو التمييز بين المؤمنين وغير المؤمنين مع ملاحظة ان هذه العادة تكتسب في اليهودية بعدا اكبر من مجرد التمييز بين المؤمنين وغير المؤمنين. في اليهودية يرتبط الختان بعهد بين الله (الاله يهوة في العقائد اليهودية) واتباعه من المؤمنين اليهود. تعبر عن ذلك الاية ٤٥ من سفر التكوين بطرحها قول الرب مخاطبا النبي ابراهيم (هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم وبين نسلك من بعدك: يختن كل ذكر منكم. فتختنون القلفة من ابدانكم ويكون ذلك علامة عهد بيني وبينكم))[٥٠]. وقد استمر المسيحيون الاوائل على هذه العادة باعتبارها علامة عهد بين الله والمؤمنين المسيحيين حتى ابطلها بولص ضمن تعديلاته على الطقوس المسيحية. وانتقلت العادة من اليهودية الى الاسلام. ورغم ان المسلمين لم يعبأوا كثيرا بكونها علامة عهد بينهم وبين الله مثلما هي الحال في اليهودية، الا انها باعتبارها علامة تمييز بين المسلم وغير المسلم من وثنيي العرب لم تفقد مضمونها.

وكما وجد اليهود والمسيحيون الاوائل والمسلمون انه من المناسب ان تكون لهم تدابير من قبيل عادة الختان للتمييز بينهم وبين غيرهم من غير المؤمنين، وجدت المشيخة البارزانية ضرورة في ان تتخذ تدابير مناسبة للتمييز بين اتباعها المؤمنين بالعقائد البارزانية وبين غيرهم من غير المؤمنين بتلك العقائد.

مهما يكن من امر، فأن نتائج الختان كأنعكاس لعهد بين الله واليهود في اليهودية والمسيحية الاولى وكعادة مقتبسة من اليهودية للتمييز بين المسلمين وغيرهم في الاسلام، لم تتوقف عند الحدود التي توختها كل عقيدة دينية، بل سارت ابعد من ذلك لاحقا وصارت رمزا وشرطا للطهارة. يعني ذلك ان الرجل المختون اصبح من الناحية الدينية طاهرا، اما غير المختون فصار نجسا. وحسب التورات فأن الرجل غير المختون نجس ويطلق اسم الاغلف على غير اليهودي وهي

---

[٥٠] الكتاب المقدس، العهد العتيق، المجلد الاول، الفصل السابع عشر، الآيات ١٠-١١، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣، ص ٣٠.

تتضمن معنى الرجل غير الطاهر الذي لا يحمل علامة الانتماء الى شعب الله المختار[٥١]. ويسري نفس الشيء على الاسلام الذي جعل الختان شرطا ظاهريا للتحول الى الاسلام ورمزا للطهارة. ومثلما يكون الرجل الاغلف في اليهودية نجسا، فهو كذلك في الاسلام.

يؤدي رمز الاحمر في العقائد البارزانية نفس المهمة التي يؤديها الختان في اليهودية والاسلام، فهو بالاساس رمز للتمييز بين المؤمنين وغير المؤمنين. وبالتأكيد فأن التمييز الذي يؤديه الختان للتفريق بين جماعتين غير منسجمتين، هو اكثر حدة من التمييز الذي يؤديه رمز الاحمر في العقائد البارزانية للتفريق بين البارزانيين وغير البارزانيين لأن التفريق في اليهودية والمسيحية الاولى والاسلام هو بين مؤمنين في اطار الدين وغير مؤمنين من خارج الاطار الديني، اما التمييز الذي يؤديه رمز الاحمر في العقائد البارزانية فهو بين مؤمنين بالعقائد البارزانية وغير مؤمنين داخل اطار الدين الواحد.

ومثلما افضى الختان في اليهودية والمسيحية الاولى والاسلام الى نتائج ذات طابع اجتماعي وسايكولوجي، فأن اختيار رمز الاحمر في العقائد البارزانية ادى الى نفس النتائج. في كلا المثالين، ادت اداة التمييز بين الجماعة الدينية الواحدة وبين غيرهم الى احساس بالافضلية والتعالي والانتماء الى جماعة ارقى وانقى.

بررت التورات حاجتها الى التمييز بين اليهود وغيرهم من الشعوب بوجود امر رباني يقضي بفرض الختان على اليهود واعتبار ذلك علامة عهد بين الرب وبينهم باعتبار ان اليهود احتكروا العلاقة مع الرب وان الرب يعتبرهم رعاياه الوحيدين. وقدمت المسيحية الاولى نفس التبرير. ورغم ان الاسلام لم يقدم تبريرا واضحا فأن الالتزام بالختان يتضمن التزاما ضمنيا بالمبررات الواردة في التورات حول الموضوع. اما في العقائد البارزانية فلا تبرير لاتخاذ الاحمر رمزا للتمييز بين البارزانيين وغيرهم. لم تقدم المشيخة تفسيرا لضرورة التمييز بين اتباعها وغيرهم لكنها رأت ضرورة ذلك التمييز بدون ادنى شك. والامر المؤكد هنا هو ان اختيار رمز الاحمر له جذوره التاريخية التي ترتبط حتما بالعقائد التي يؤمن بها البارزانيون.

---

[٥١] سامي الذيب، مؤامرة الصمت ختان الذكور والاناث، المصدر السابق، ٢٠٠٣، ص٥٠.

ان الامعان في تاريخ النصف الاول من القرن الهجري الاول يوضح ان الاحمر لا يرمز الى شيء محدد مرتبط بالعقيدة. لكنه في عدة امثلة واقعية يرتبط بالحرب وبخمسة من الشخصيات الاسلامية: سماك بن خراشة المعروف بأبو دجانة الانصاري من بني ساعدة وخالد بن الوليد والفضل بن ابي سفيان وزياد بن ابي سفيان بن الحرث وعمهما حمزة.

لا يرتبط ابو دجانة بأية رؤية فكرية ولا يستدل من سيرة حياته الا كونه واحدا من المحاربين الاشداء ضد الوثنية ومن المؤمنين ايمانا لا يتزعزع بالاسلام. وهو مدين للنبي محمد بذكر اسمه في سجل الابطال اذ حاز على مباركته من بين ابطال اكفاء وحصل على سيف من النبي شخصياً وعد ان لا يضرب به مسلماً وان يضرب به الوثنيين حتى ينحني. ولم يكن حصول ابو دجانة على سيف من النبي مكسبا هينا وتعني مكافأته بالسيف انه كان يستحق ذلك التكريم وان النبي توسم فيه القدرة على رفع رأس الاسلام لأنه تجسدت فيه صفة كان الاسلام بأمس الحاجة اليها: العقيدة الراسخة والاصرار على مناهضة الوثنية حتى تدميرها بالكامل. وتغلب على سيرة ابو دجانة ايمانه بالقوة لترسيخ البنيات الايديولوجية للاسلام. وتذكر المصادر التي تؤرخ لسيرة النبي محمد ان ابو دجانة كان يتعصب بعصابة حمراء عندما كان يعزم على الحرب[٥٢].

في الامثلة الاخرى يبتعد اللون الاحمر عن الاشارة الى الكفاح ضد الوثنية ويرتبط اكثر برؤية عسكرية ترمي الى ضمان التوسع الاسلامي. هنا تقترن الامثلة بالحرب بين المسلمين والبيزنطيين في سوريا الجنوبية، وهي الحرب التي عدها المسلمون مقدسة لانها تساهم في نشر دينهم خارج الصحراء. لا تعطي المصادر انطباعا بان المسلمين استخدموا اللون الاحمر كرمز عام لتجسيد كفاحهم ضد البيزنطيين لكنه برز بشكل فردي كرمز غير محدد المعالم. ان رواية الواقدي التي تشير الى ان خالد بن الوليد حمل بعصابة حمراء على الجنود البيزنطيين لا تقرن العصابة الحمراء بأية مدلولات خاصة[٥٣]. وخالد بن الوليد واحد من المع القادة العسكريين المسلمين وقد دفعت حنكته العسكرية النبي محمد الى تسميته

---

[٥٢] محمد بن سعد بن منيع ابو عبدالله البصري الزهري، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، ص ٥٥٦.

[٥٣] ابو عبدالله بن عمر الواقدي، فتوح الشام، دار الجيل، بيروت، ص ٢١٩.

بسيف الله المسلول. بيد ان استخدام العصابة الحمراء ربما يكون عادة شائعة في الحروب في تلك الفترة لأسباب لا نجد انفسنا مطلعين على تفاصيلها بدقة ويدعم ذلك ان الواقدي يذكر ثلاثة قادة عسكريين اخريين وهم كل من الفضل بن ابي سفيان وزياد بن ابي سفيان بن الحرث وعمهما حمزة كانوا يعصبون رؤوسهم بعصابة حمراء خلال الحرب ضد البيزنطيين[٥٤].

عند الشيعة يتداخل اللونان الاسود والاحمر ليكتسب كل منهما قيمة الرمز الادبية. يتضمن الاسود اشارة الى مأساة الائمة الثلاث الاساسيين الاوائل والى تجربة مؤلمة مليئة بالاضطهاد والمطاردة والتصفيات. ورغم ان العباسيين سبقوا الشيعة في اتخاذ الاسود شعارا لهم، الا ان ذلك لا يتضمن نفس المعاني التي يتضمنها شعار السواد الشيعي. ومن المرجح ان الاسود صار دلالة على الشيعة في وقت متأخر، قد يكون بعد اختفاء العباسيين من المسرح السياسي او على الاقل بعد تضعضع نفوذهم السياسي. ومهما يكن من امر، فأن الشيعة نظرا لتكرار تجاربهم المريرة، نظروا بسوداوية شديدة الى التاريخ ولم يلتزموا الا في عصور متأخرة بمنح اتباعهم املا في مستقبل اكثر اشراقا.

وعلى العكس من الاسود الذي يعبّر عن سوداوية مقيتة، يتضمن الاحمر محتوى ميثولوجياً مفعما بالامل في ايجاد عالم اكثر مساواة واكثر عدلا، كما انه فوق هذا يتضمن قيمة لا حدود لها لروح الاصرار على الوصول الى الاهداف المحددة. ورغم ان كلا الشعارين يعبران عن الاحساس الا ان الفرق يكمن في تعبير كل منهما عن احساس مختلف اذ تطغى على الاول السوداوية وعلى الثاني تفاؤلية مشوبة بالاصرار والحيوية.

لا تعير الميثولوجيا الشيعية، التي تكمن مهمتها في دفع الاتباع الى الايمان بحتمية النصر النهائي مهما طال الزمن، اية اهمية للشعار الحقيقي والاساسي للشيعة وهو السواد. ان اهتمامها يتركز بشكل خاص على اللون الاحمر. وفي مناسبتين على الاقل يتضمن الاحمر في الميثولوجيا الشيعية معنى الكفاح ضد الذين تسببوا بمواقفهم في اثارة الشكوك في صحة اسلامهم.

هكذا، فأنه في معركة صفين وهي المعركة التي جرت في عام ٦٥٧ بين جيش علي الامام الشيعي الاول وجيش معاوية بن ابي سفيان زعيم الارستقراطية المكية قرب الشاطيء الايمن لنهر الفرات، اضفت الميثولوجيا الشيعية قيمة

---

[٥٤] المصدر السابق، ص ٢٦٥.

رمزية على العصابة الحمراء اللون التي تعصب بها اتباع الامـام علـي. ان جـوهر الفكرة في العصابة الحمراء يكمن في ان الذين تعصبوا بهـا مثلـوا اعلـى درجـات السمو الاخلاقي والنقاء العقائدي وان منافسيهم في جـيش معاويـة لم يكـن فقـط فهمهم السطحي وسعيهم وراء المكاسب المادية وحبهم للمال والسلطة هو الذي حط من قدرهم، انما اضافة الى ذلك فأن وقوفهم كأعداء للامام علي وعـدم الاعـتراف بشرعية سلطته جردهم من كل القيم والشروط الواجب توفرها في المسلم.

وعزز قوة هذه الفكرة في الميثولوجيا الشيعية ان صفين لم تنته بمنتصر ومهزوم وان النتيجة التي آلت اليها الاحداث لاحقا اسفرت عن هزيمـة المبـاديء السـامية امام جبروت الشر.

ان هذا التصور بكل تداعياته وتفاصيله ونتائجه تكرر بعد اقل من ربـع قـرن في معركة كربلاء. وكما ان معركة كربلاء صـارت مـن الناحيـة العمليـة امتـدادا لمعركة صفين وكما ان طرفي النزاع اورثا احقادهما لابناءهم، حرصـت الميثولوجيـا الشيعية على جعـل كـل القـيم والاشـارات في معركـة صـفين تنتقـل الى معركـة كربلاء. في عـام ٦٨٠ وجد الحسين، الامام الشيعي الثالث وممثـل النقـاء العقائـدي بعد ابيه الامام علي، ان ارثـه الاسـري يحثـه علـى القيـام بنشـاط سياسـي يعيـد لأسرته حقها في انتزاع السلطة من يزيد الخليفة الاموي الثـاني. ودفعتـه التقـارير التي وصلت اليه مـن الكوفـة الى جمـع اتباعـه والتوجـه الى العـراق لقيـادة تمـرد مسلح ضد الدولة، لكنه عندما وصل الى هناك ادرك انه لم يعد بأمكانه التباهي بأخلاص اتباعه العراقيين. وفي سهل كربلاء واجه جيش عبيد الله بـن زيـاد ، والـي الامـويين علـى الكوفة، ورغم ادراكه ان ميزان القوى ليس لصـالحه فأنـه لاسـباب تتعلق بقيمه القبليـة وعقيدتـه الثوريـة، آثـر المواجهـة علـى الانسـحاب. وانتهـت المعركة الى كارثة وابيدت قوات الحسين عن بكرة ابيها.

وكما في صفين كذلك في كربلاء اضفت الميثولوجيا الشيعية بعداً رمزيـا علـى العصابة الحمراء. هنـا، تعصب الحسـين واتباعـه بعصـابة حمـراء وواجهـوا بشـجاعة نادرة نفس قوة الشر التي واجهها الامـام علي قبل حوالي ربـع قـرن في صـفين. ان المواجهة هنـا، كمـا في صـفين، مواجهـة بـين طـرفين يلتـزم احـدهما بـالحق والنقـاء العقائـدي بينمـا يلتـزم الاخـر بتمثيـل عـالم الشـرور الماديـة. وبلغـت الميثولوجيـا

الشيعية في سرد تفاصيل مقتل الحسين قمتها خلال العهد البويهي عندما تحولت ذكرى الفاجعة الى مراسيم وطقوس خاصة[٥٥] ساهمت بتذكير الاجيال الشيعية بأن مهمتها في الحياة تتركز في الاقتصاص من قتلة الحسين مهما كان الثمن.

في المراحل اللاحقة طورت الميثولوجيا الشيعية مفاهيمها وبعد ان استقر التشيع بفرعيه الاثني العشري والاسماعيلي على تبني نظرية الامام المهدي، اقامت الميثولوجيا الشيعية بنيتها على اساس ايجاد علاقة متينة بين التاريخ المأساوي للشيعة وبين ظهور المهدي في وقت غير معلوم ليعيد للعالم طهارته المفقودة. وفي تلك الميثولوجيا يحقق المهدي للشيعة ما عجزوا عن تحقيقه في الماضي. والدور الذي يلعبه المهدي هو دور المنتقم. ويبدو ذلك واضحا في طروحات النجفي الذي يجعل المهدي يدخل الكوفة ويهدم مساجدها الاربعة[٥٦]. وخلال سردها لظهور المهدي، تعيد الميثولوجيا الشيعية استخدام نفس الرموز والاشارات التي استخدمتها في معركتي صفين وكربلاء. وبموجب ذلك يصبح هناك عامل مشترك بين علي، الامام الشيعي الاول، وبين الحسين، الامام الشيعي الثالث، وبين المهدي، الامام الشيعي الثاني عشر. ويتمثل ذلك العامل المشترك في العصابة الحمراء. وبطريقة لا تخلو من دراماتيكية يسرد النجفي عن الباقر، الامام الشيعي الخامس، ان المهدي سيظهر في خراسان يقود اثني عشر الف فارس معتمرا عصابة حمراء[٥٧].

هنا نجد ان رمز العصابة الحمراء يختلف من فترة لاخرى. لقد حفلت الحقبة التي سبقت معركة صفين بالفوضى وعدم وجود اجماع على شرعية الامام علي. وترمز العصابات الحمراء في صفين الى الطرف الذي يمثل الطهارة الثورية والنقاء الايديولوجي. ومهما كان الرمز هنا مشبعا بالصوفية فأنه يتضمن كذلك استناده الى قدر معين من القوة التي تتطلبها عملية ادارة الصراع. اما في

---

[٥٥] غلامحسين مصاحب، دايرة المعارف فارسى، جلد دوم، بخش اول، مؤسسه انتشارات امير كبير، تهران، ص ٢١٩١.

[٥٦] بهاء الدين علي بن عبدالكريم بن عبدالحميد النجفي، منتخب الاضواء المثيرة، مؤسسة الامام الهادي، قم، ١٩٩٩، ص ٣٤١.

[٥٧] نفس المصدر، ص ٣٤٣.

كربلاء، فأن العصابة الحمراء وان كانت ترمز الى الجانب الذي يمثل الطهارة الثورية الا انها تبدو رمزاً لقتال يائس اكثر من كونه رمزاً للاقدام الثوري. لكن هذا الرمز ككل الرموز التي تتحول الى رموز مقدسة بعد موت اصحابها، صار في الميثولوجيا الشيعية اشارة الى الاصرار على العقيدة وعدم الاستسلام، وبذلك حولت الميثولوجيا هزيمة الحسين الى نصر اسطوري لأن الحسين الذي قتل في المعركة تحول الى بطل خالد عبر العصور ورمز مجرد للثورية والطهارة. هنا تتحول الهزيمة الى نصر والمقتول الى مقاوم للفناء. اما عند النجفي، فأن العصابة الحمراء تكتسب اهمية اخروية لأنها ترتبط بالمرحلة الاخيرة من استمرار العالم المادي، وهو يحدثنا عن ((كنز)) في قرية طالقان وعن ظهور المهدي وهو متعصب عصابة حمراء. وهذا الظهور الفجائي للمهدي يرمز الى المرحلة التي ينتصر فيها الحق على الباطل لأن المهدي هاديه اعادة الطهارة الى عالم فقد تلك الطهارة منذ زمن طويل ومعاقبة الاناس الذين تسببوا في نشر الظلم وقيادة اتباعه الى حيث يليق بهم.

لكن الميثولوجيا الشيعية تضطر بعد النجفي الى استعارة تعابيره للاشارة الى اشخاص سيظهرون بعد ذلك بقرون ليخدموا القضية الاساسية للشيعة. هكذا نجد ان نوعا من تبادل الادوار يظهر وانه في ((روضات الجنات)) ينقل خوانسارى نبوءة عن الامام علي لا تختلف في مضمونها عن النبوءة التي ينقلها النجفي عن الامام الباقر. ويكمن الفرق في ان الشاه اسماعيل الصفوي يحل محل المهدي ويصبح ((الكنز)) لا في طالقان بل في اردبيل وان الشاه اسماعيل يدخل تبريز وعلى رأسه عصابة حمراء[٥٨]. ان مقارنة بنيات العقائد البارزانية مع بنيات العقائد الواردة في الميثولوجيا الشيعية يوضح ان نموذج الشعار الاحمر للبارزانيين اقرب الى نموذجي صفين واسماعيل الصفوي منه الى نموذجي الامام الحسين والمهدي وان النموذجين الاخيرين تنتج عنها مشاعر مرتبكة لأن اولهما انتهى بكارثة وثانيهما لا يتجاوز الاطار العام للاسطورة. اما نموذجا صفين واسماعيل الصفوي

---

[٥٨] خوانسارى، روضات الجنات في احوال العلما والسادات، المجلد الاول، مكتب اسماعيليان، قم، ١٣٩١ ق، ص ١٠٧.

فأنهما يمزجان القوة بالعقيدة ويجعلان حرارة الايمان الديني معيارا للاخلاص وحق الحياة.

ان علاقة الاكراد مع التشيع علاقة تتسم بشكل عام بالغموض. وعلى الرغم من طغيان الغموض على علاقات الاكراد بالتشيع الا ان الاكراد لم يسلموا من التأثير القوي للعقائد الشيعية عليهم وبالاخص العقائد الاسماعيلية. وفي العصور الوسيطة يمكن ان نلاحظ ان اقرب امارتين شيعيتين الى الاكراد هما امارتا الموصل ونصيبين. وقد حكم الاولى آل حمدان وحكم الثانية آل المسيب الذين استولوا في العهد البويهي على الموصل وامتد سلطانهم الى حلب[٥٩]. وبسبب صلابة البنيات الايديولوجية للشيعة فأن تأثيرها وصل الى الاكراد. وقد عززت المكاسب السياسية التي حصل عليها الشيعة في فترات متقطعة من قدرتهم على دمج معتقداتهم بالعقائد المحلية للبيئات الثقافية المختلفة.

تركت الميثولوجيا الشيعية اثرها على تنظيم دور الارادة في نطاق المساعي التي تبذل في سبيل التحرر الاجتماعي. وكما جعلت الميثولوجيا الشيعية الشعار الاحمر رمزا للجانب الذي هاديه ضمان الحقوق وتأكيد نبل المقاصد، فأن هذه الميثولوجيا بجوهرها المثالي انتقلت الى الحركات السياسية التي اعطت للحياة قيمة شمولية عن طريق شرعنة مواجهة استبداد الدولة. ويتضح ذلك من خلال تمرد بابك الخرمي.

ان اللون الاحمر كشعار للحركة الخرمية يشكل تعبيرا مكثفاً عن جوهر الحركة. وقد تمكنت هذه الحركة التي عطلت قدرة الدولة العباسية على التفاخر بكونها تجسيدا لأرادة الله من اخراج مناطق شاسعة من سيطرة الدولة والحط من هيبة خليفة بغداد والتشكيك في شرعيته وقيمه الدينية. ظهرت الحركة الخرمية بقيادة بابك الخرمي في النصف الاول من القرن التاسع الميلادي وهي تشكل في كثير من النواحي حركة فلاحية انتشرت بشكل واسع في اذربيجان واقليم الجبال.

وكما ان الحركة البارزانية في زمن الشيخ عبدالسلام الثاني عبرت عن حاجة الفلاحين الاساسية الى العدالة والقيم الروحية، فأن الحركة البابكية جسدت ذلك بوضوح في الاقاليم التي ظهرت فيها قبل الحركة البارزانية بأكثر من الف سنة،

[٥٩] الشيخ محمد حسين المظفري، تاريخ الشيعة، مكتبة بصيرتي، قم، صص ١٠٤-١٠٥.

معبرة عن قيم اجتماعية تجسدت بعد ذلك في اوضح صورة في اهداف الحركة البارزانية. وليس من قبيل الصدفة ان يكون للحركتين نفس الشعار المتمثل باللون الاحمر. عرف البابكيون بأسم الحمر في اغلب الاحيان[٦٠] ويعطي ذلك انطباعا بأن انصار الحركة جسدوا شعارهم في شكل غطاء للرأس او رايات او قلنسوات او صدريات حمراء. وتعطينا المصادر التاريخية السريانية ادلة قوية على عمق انتشار هذه الحركة بين الاكراد اذ تشير الى ان نشاط الحركة المكثف في عشرينات القرن التاسع الميلادي بلغ الشاطيء الشرقي لنهر دجلة[٦١].

حتى بعد قرون من اخماد الحركة البابكية يمكن ملاحظة ان عقائدها الثورية توارثتها حركات اخرى بصيغ مختلفة وفي ظروف تختلف عن الظروف التي سادت في القرن التاسع. ان تحليل البنيات العقائدية للحركة القرمطية وهي حركة استمدت معظم افكارها من الحركة الاسماعيلية، يوصلنا الى بقايا تأثير للحركة البابكية على الحركة القرمطية. ويوضح ذلك ان المؤرخ البغدادي ابن الجوزي الذي ظهر بعد بابك الخرمي بما يقارب الثلاثة قرون، عكس في كتابه "المنتظم" ما معناه ان القرمطية ليست سوى امتداد لحركة بابك وتبرز في كتابه الاشارة الى ان القرامطة، كما الخرمية، عرفوا كذلك بالمحمرة[٦٢]، ويتضمن ذلك اضافة الى التسليم بوجود علاقة ايديولوجية قوية بين القرامطة والحركة البابكية، كون القرمطية قد استعارت اسم او شعار بابك الاحمر كرمز لعقائدها.

عند طوائف اخرى، وبالتحديد عن طائفة اهل الحق، لا يخرج تقديس اللون الاحمر عن اطار الضرورة. هنا لا يتحول الاحمر الى رمز مطلق، واستخدامه يختلف عن استخدامه كشعار مثلما هو حاصل عند الخرمية وكوسيلة للتمييز بين الاتباع وغير الاتباع كما عند اتباع الشيخ حيدر والصفويين والبارزانيين او كتعبير عن جبهة الحق كما في الميثولوجيا الشيعية، لكنه قطعا لا يخلو من القيم السامية.

---

[٦٠] ارشاك بولاديان، الاكراد من القرن السابع الى القرن العاشر الميلادي وفق المصادر العربية، ترجمة مجموعة من المترجمين، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٤، ص ٩٥.

[٦١] نفس المصدر، ص ٩٦-٩٧.

[٦٢] حسن بزون، القرامطة بين الدين والثورة، المصدر السابق، ص ١١٨.

يعتمد اهل الحق على الاحمر لا كشعار ولا كرمز مطلق انما كلقب. وهذا الامر له دلالته الخاصة وهو متناسب تماما مع البنيات العقائدية لاهل الحق. ان اربعة على الاقل من زعماء اهل الحق او قادة الطوائف التي تقترب في عقائدها من عقائد اهل الحق يتخذون لقب سور "الاحمر". وتتضح اهمية اتخاذ "سور" لقبا مقدسا كونه يمثل عند الشيعة في ميثولوجيتهم وعند عامة الناس لقبا للامام علي[٦٣]. ومن بين زعماء اسرة آتش بيكى bigi في طائفة اهل الحق اشتهر سيد مبارك بلقب مفخم هو شاه قرمزي "الاحمر". وابتداءاً من سيد محمد فلاح مشعشع مؤسس الطائفة الدينية المذكورة حتى محمد بيك الثاني، لا نجد غيره يعرف بالاحمر. ورغم انه اكتسب هذا اللقب بسبب لون بشرته الميال الى الحمرة، فأن اتباعه لم ينظروا الى ذلك الا بأعتباره اشارة الى ميزته الروحية التي تجعله تجسيدا لذات الامام علي[٦٤] وتعبيراً عن ضرب من القوة الخارقة التي تمثل قوة الحق. يعبّر عن ذلك اشعار وضعها اتباعه في مدحه تتسم باوصاف مفرطة في المبالغة ترى فيه الشخص الذي "سيسيطر على العالم من البر حتى البحر"[٦٥].

وما تزال بين الكاكائيين في منطقة هورامان اسرة عريقة تحمل لقب مير سور (الامير الاحمر) وتنتسب الى سيد محمد مير احمد ابن الشيخ عيسى اخو سلطان سهاك ويتضمن الكتاب المقدس للكاكائية، سرنجام، نصوصا من اشعاره[٦٦]. ويتكرر نفس اللقب عند اسحاق بن محمد بن احمد بن ابان النخعي زعيم الطائفة الاسحاقية العلوية في العراق في النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي[٦٧].

ان الغموض كان الطابع السائد دائما في علاقة الجماعات السرية باللون الاحمر كرمز لعقائدها. وفي القرن الخامس عشر تحولت اللفظة التركية قزلباش التي تعني ذوي الرؤوس الحمر الى اشارة خاصة لجماعة عقائدية على درجة عالية

---

[٦٣] سياوش دلفانى، تاريخ مشعشعيان (اهل حق)، ص ٩٨.
[٦٤] نفس المصدر، ص ٩٧.
[٦٥] نفس المصدر، ص ٩٨.
[٦٦] سەدیق بۆرەكەیی، كاكەییەكانو رێو رچەكەیان، وەزارەتی رۆشنبیری، سلێمانی، ٢٠٠١، ل ١٣-١٤.
[٦٧] الشيخ جعفر السبحاني، تاريخ الاسماعيلية، دار الاضواء، بيروت، ١٩٩٩، ص ٤١٨.

من الانضباط والطاعة والتعصب الديني سعت تحت ضغط الحماس الصوفي الى فرض عقائدها بأقصى درجات القوة على السكان الخاضعين لسلطانها. ويمثل غطاء الرأس الاحمر الذي ارتداه القزلباش اقرب مثال تاريخي الى غطاء الرأس الاحمر الذي اتخذه البارزانيون رمزاً لهم.

ان ملاحظة ان اول ظهور لغطاء الرأس القزلباشي الاحمر كان في مناطق من كردستان الشمالية يكتسب اهمية بالغة. ولا يقلل من قيمة هذه الاهمية ان ظهور غطاء الرأس القزلباشي الاحمر كان بين القبائل التركمانية التي شكلت فيها بينها نظاما من الاتحاد القبلي المتين. لعبت تلك القبائل دورا حاسما في ظهور الدولة الصفوية المتشددة. ان سيرورة ذلك الحدث تم وفق آلية معقدة للغاية وغير واضحة المعالم. وليس هناك معلومات كافية عن الطريقة التي تحولت فيها تلك القبائل التركمانية الى الاسلام والمرجح ان ذلك التحول لم يكن تحولا كلاسيكياً وانه سبقته ورافقته عقائد لم تكن على صلة قوية بالمفاهيم التقليدية للاسلام.

ومن الواضح ان تلك القبائل التي استقرت في تلك المناطق منذ العهد السلجوقي وقعت تحت تأثير الحركة البابائية التي تزعمها بابا اسحاق الذي يعتقد ان افكاره كانت خليطاً من العقائد الشيعية-الاسماعيلية والصوفية. وفي الغالب الاعم فأن افكار بابا اسحاق التي دعت الى انشاء بنيات ايديولوجية قائمة على اساس المساواة والعدل والنقاء الروحي استقرت بعمق في نفوس السكان من الاكراد والتركمان. وتدل سعة المنطقة التي سادتها الحركة البابائية الممتدة من طرطوس حتى آماسيه، على قوة الانتشار الافقي للعقائد البابائية. زعم بابا اسحاق ان اصوله تعود الى منطقة سميساط او شميشاط الواقعة على الجانب الايمن من نهر الفرات[٦٨] وهي منطقة ارتبطت تاريخيا بسوريا وسادت فيها الثقافة اليونانية خلال العهد الروماني لكنها الان جزء من ولاية اورفة في تركيا.

يمكن ملاحظة ان كلمة "بابا" تتجاوز معناها اللغوي. وهذه الكلمة شائعة على نطاق واسع بين الاكراد وتعني "الاب". لكن هناك استخدام آخر للكلمة على نطاق اضيق يعطي معنى "المسكين" او "المعدم". وبدمج كلا المعنيين، يمكن الحصول على جانب من الافكار الاجتماعية للحركة البابائية. تؤدي كلمة "بابا"

[٦٨] محمد محمدى، پژوهشى دقيق اهل حق، تاريخچه، عقايد، فقه، مؤسسه فرهنگى وانتشاراتى پاژينــه، تهران، ١٣٨٤ ص ٥٠.

الملاصقة لأسم اسحاق هنا، وظيفة الدلالة على "الزعيم" او "القائد". ويلاحظ ان اللقب يمنح المتلقب سلطة اجتماعية تعزز وظيفته كقائد للجماعة. ان دمج دور الاب على المستوى الاجتماعي مع دور الزعيم على المستوى الديني او السياسي يعطي الحركة زخما متدفقا ويعزز التزام الانصار بالبرنامج الذي يضعه لهم الزعيم. ان الميل الى فرض الوصاية الابوية (الباترياركية) على المجتمع يستمد قوته بالاساس من النظام العشيري السائد الذي كان يعطي رئيس القبيلة سلطة باترياركية. وهذا الدمج للجانب الاجتماعي من الكلمة بالجانب الديني او السياسي يتطابق مع الدمج الذي أنشأه بابا الفاتيكان خلال القرون الوسطى للجانب الدنيوي بالجانب الديني لوظيفة البابا كزعيم ديني-سياسي للمسيحيين في العالم.

ان جذور هذه الفكرة موجودة بعمق بين البارزانيين. فالشيخ عبدالسلام الثاني كان يلقب بأسم "باب" اي الاب في اللغة الكردية[٦٩]. وحتى عام ١٩٦٩ ظل الشيخ احمد بارزاني يمثل دور الاب على المستوى الاجتماعي ودور الزعيم الديني على المستوى العقائدي. ولأسباب تتعلق بتعارض المصالح بين القيادتين السياسية والدينية، فشل البارزانيون بعده في دمج الاجتماعي بالروحي. وقد سعت القيادة السياسية الى توسيع مفهوم "الاب" ليشمل الشعب كله وليس العشيرة فقط. ويتضح ذلك من ملاحظة ان الادبيات السياسية رددت تكراراً وصف ملا مصطفى بارزاني بـ "ابو الاكراد".

يشير المضمون الثاني للكلمة الذي يعطي معنى "مسكين" الى رؤى اجتماعية داخل الحركة قائمة على تعزيز اللحمة الاجتماعية وانشاء اواصر اخوية بين الافراد الذين يعدون مساكين، اي لا يملكون ثروة مادية بل يتشاركون وفق نظام للتشارك في وسائل الانتاج العامة دونما حاجة كبيرة الى تعزيز الدور الاقتصادي للملكية الفردية.

وبين الاكراد الايزيديين يحظى لقب بابا بقدر كبير من الاحترام الاجتماعي لكنه يقترن في الغالب بلقب مفخم هو "شيخ" ويتشكل من كليهما لقب مفخم آخر هو بابا شيخ. ومن ملاحظة ان "شيخ" تمثل الطبقة الارقى في سلم النظام الطبقي

---

[٦٩] لقاء مع خضر بارزاني، المختص بالشؤون الاجتماعية للبارزانيين، في السليمانية في ٢٠٠٧/٥/٢٧.

الايزيدي، فأن اقتران "بابا" به دون غيره من الالقاب يؤكد مدى اهمية الكلمة في تفخيم الدور الاجتماعي لطبقة الشيوخ.

وعلى نفس المنوال ، يقترن لقب "بابا" عند السادة البرزنجية كذلك بأحترام اجتماعي كبير. وليس مصادفة ان نجد القابا، حتى بين الاكراد السنة، تدخل فيها كلمة "بابا" كمكون اساسي مثل بابا شيخ الذي يجسد مضمونا يتسع لدمج الوظيفة الاجتماعية بالوظيفة الدينية. وقياسا على كل هذا، فأنه يمكن الربط بين المعنى الذي تجسده كلمة "بابا" حسب مفهومها البابائي مع كلمة "بابان" التي اتخذت لقبا لأسرة ارستقراطية حكمت مناطق شاسعة من كردستان الجنوبية حتى النصف الاول من القرن التاسع عشر خلال العهد العثماني. ويلاحظ ان المصادر التاريخية تشير الى ان كلا من مؤسس الامارة في القرن السادس عشر الامير بير بوداق ومؤسس اخر سلالة ارستقراطية حاكمة في الامارة فقى احمد داريشمانه اتخذا لقب بابا[٧٠]. ويمكن ان يعني ذلك ان كل الامراء الذين حكموا الامارة اتخذوا نفس اللقب.

ان الجزم بالاصول الكردية لبابا اسحاق صعب للغاية واذا صح انتسابه الى منطقة سميساط فأن الجغرافيا تدعم كونه كرديا الى حد ما. بيد ان هناك اراء ترجع اصوله الى خراسان وترى ان اصول تلميذه، حاجى بكتاش، تعود ايضا الى خراسان[٧١]. اما اذا كان بابا اسحاق هو نفس سلطان سهاك الذي نعرفه فأن الشكوك حول اصوله الكردية تتبدد لأن سلطان سهاك خلف نصوصا يقر فيها بأصوله الكردية[٧٢].

ليس هناك دلائل على مصير بابا اسحاق وليس هناك دليل قوي يثبت صحة الشائعات التي راجت حول مقتله خلال اضطرابات الحركة البابائية. ويؤكد كثيرون بينهم ابن بيبي في كتابه عن تاريخ السلاجقة فرضية مقتله ويرجح اخرون ان يكون فر الى جبال زاكروس. وثمة نظرية جديرة بالتأمل روج لها الدكتور سعيد

---

[٧٠] دكتۆر عەبدوڵڵا عەلیاوەیی، کوردستان لەسەردەمی دەوڵەتی عوسمانیدا، سەنتەری لێکۆڵینەوەی ستراتیجی کوردستان، سلێمانی، ٢٠٠٤، ل ٤٦-٤٧.

[٧١] دكتر مصطفى كامل الشيبى، تشيع وتصوف تا اغاز سده دوازدهم هجرى، ترجمه على رضا ذكاوتى قراگزلو، مؤسسه انتشارات امير كبير، چاپ سوم، تهران، ١٣٨٠، ص ٣٥١و ٣٥٦.

[٧٢] صديق صفى زاده، دوره هفتوانه (جزوى از نامه مينوى سرانجام)، كتابخانه طهورى، تهران، ١٣٦١ ش، ص ٧٣.

خان كردستاني ترجح ان يكون سلطان سهاك، مؤسس جماعة اهل الحق العلوية في جبال زاكروس، وحاجي بكتاش الذي يفترض انه تلميذه، مجرد شخص واحد بزعم انه بعدما فرغ سلطان سهاك من مهمته في زاكروس اختفى بشكل مريب وظهر فجأة في كردستان الشمالية بأسم حاجي بكتاش[٧٣].

ان التمعن في عقائد الحركة البابائية تثير الاحساس بأن العقائد البارزانية قريبة جداً منها. ظهرت الحركة البابائية كحركة دينية ودعت الى نوع من الاشتراكية البدائية والتآخي الاجتماعي واعتمدت معيارا خاصا لتنظيم العلاقة بين الخالق واتباعه قام على اساس عدم الحاجة الى اداء الفرائض الدينية. بدأت الحركة البابائية كحركة علوية لكن فروعها طورت افكارها حسب البيئات المحلية واتجه بعضها الى التشيع. والعامل الذي اجمعت عليه كل الفروع هو اساسها الصوفي ومبادئها الباطنية.

ورثت البكتاشية الحركة البابائية ودخل محمد بن ابراهيم بن موسى خراسانى التاريخ بأسم حاجى بكتاش وكتلميذ لبابا اسحاق. طور حاجى بكتاش عقائده الصوفية وابتدع طقوسا خاصة بالدراويش تقاد فيها الشموع وفرض على اتباعه غطاء خاصا للرأس حتى يتميزوا به عن غير المؤمنين بطريقته الصوفية. وساهم في انتشار عقائد الحركة البابائية بين تركمان الاناضول ان عددا من القبائل التركمانية الرحالة، خصوصا شاملو، استعارت من المجاميع الباطنية في حلب وسيواس عقائدها النصيرية-الاسماعيلية وعملت على تطويرها.

تركت الحركة البابائية اثارها على الحركة الصفوية التي ظهرت لاحقا. ومن مظاهر ذلك التأثير غطاء الرأس القزلباشي الاحمر الذي اخذته الحركة الصفوية من الحركة البابائية[٧٤].

وعلى الرغم من ارتباط القزلباش بالصفويين، فأنهم ظهروا اول مرة في كردستان الشمالية بين القبائل التركمانية التي كان يرأسها الشيخ جنيد. تشير القلنسوة المخروطية الحمراء للقزلباش، بالطريقة التي ظهرت عند الصفويين،

---

[٧٣] محمد على سلطانى، سه گفتار تحقيقى در ائين اهل حق، نشر سها، تهران، ١٣٧١، ص ٢٢.

[٧٤] صدر حاج سيد جوادى وبهاء الدين خرمشاهى، دايرة المعارف فارسى، ج٣، سازمان دايره المعارف تشيع، تهران، ١٣٦٨ ش، صص ٩-١٠.

بشكل اكيد الى التشيع الاثني عشري وكانت تصنع في الغالب من الصوف او الوبر وكانت ذات رأس مدبب وتحتوي على اثني عشر شقاً كتب على كل منها اسم احد الائمة الاثني عشر المعروفين لدي الشيعة الجعفرية.

وقبل ان تتحول القلنسوة الحمراء الى رمز رسمي للدولة، كانت مجرد رمز للدراويش الذين مارسوا مهمة التبشير بعقائدهم. ويجب ملاحظة ان القلنسوة الحمراء لم تكن في البداية معقدة بالشكل الذي ظهر عند الصفويين. وفي الغالب انها لم تكن في البداية تحتوي على شقوق ترمز الى ائمة الشيعة الاثني عشر. وهذا يعني انها من الاضافات اللاحقة.

ليس هناك تاريخ دقيق لظهور القلنسوة الحمراء بيد انه من المرجح انها ظهرت خلال الحركة البابائية ثم لاحقا في زمن الشيخ جنيد والد السلطان حيدر. ان براعة الشيخ جنيد والسلطان حيدر تكمن في قدرتهما على تشكيل جيش من الدراويش الاوفياء الذي صاروا يعرفون بأصحاب القلنسوات الحمراء. ان عقائد الشيخ جنيد والسلطان حيدر غير واضحة حتى الان لكن عقائدهما في الغالب تمازجت مع عقائد الحركة البابائية مع ميل متزايد نحو العلوية. وهناك اشارات الى ان عقائد السلطان حيدر كانت تتوافق مع عقائد الحركة الجلالية في الاناضول وهي حركة قامت على اساس تقديس الامام علي واعتمدت على طروحات اسماعيلية ونصيرية وبابائية واتخذ دراويشها القلنسوة الحمراء المخروطية علامة لهم[٧٥]. يوضح ذلك انه في ذلك العصر اتخذت مجموعات شتى، يمكن ان تكون كلها فروعا من الحركة البابائية، القلنسوة الحمراء شعارا لها.

عبر القزلباش عن افكارهم بقوة ولعبوا دورا كبيرا في تشكيل الدولة الصفوية. ويشكل تاريخهم رغبة قوية في تقديس الامام علي الى حد تأليهه. ويبدو ان عقائدهم اصابها التغيير. فقد تحولوا لاحقا من الايمان بعقائد تدخل في نطاق تأليه الامام علي وانتفاء الحاجة الى اداء الواجبات الدينية الى الايمان بعقائد ساعدت في التخفيف من الاصرار على تأليه الامام علي ولكن ليس لدرجة انزاله الى رتبة البشر العاديين. هذا التحول خفف من غلواء التأليه لكنه اتجه نحو الترويج لمبدأ الحلول كحل فلسفي وسط بين التخلي عن تأليه الامام علي وبين

---

[٧٥] محمد كريم يوسف جمالي، تشكيل دولت صفوي وتعميم مذهب تشيع دوازده امامى به‌عنوان تنها مذهب رسمى، ص ١٥١.

تنزيل قدره الى منزلة البشر العاديين. هكذا اعتقدوا بأن الله قد تجسد في الامام علي وان ذلك اعطاه القوة الكافية لاقتلاع باب خيبر حتى يصبح في مقدور المسلمين اقتحام المدينة وابادة اليهود. وثمة مجاميع من بقايا التركمان القزلباش من التي تعود اصولها الى مناطق سيواس وأماسيه وتوقات في تركيا وتعرف بأسم روملو في غرب ايران، تجزم بأن السلطان اسماعيل الصفوي كان التجسيد الالهي للامام علي[٧٦].

استخدم السلطان حيدر تعبيراً جديراً بالتأمل في تسمية القلنسوة الحمراء اذ عرفها بأنها تاج القزلباش[٧٧]. اعطى الاسم المنتخب مزيداً من الهيبة للقلنسوة الحمراء وترك اثرا نفسيا كبيرا على اتباع السلطان حيدر. ادت القلنسوة الحمراء وظيفتها بدقة اذ مّيزت بين اتباع السلطان حيدر وبين غير الاتباع واوحت كذلك بطبيعة المهام التي تقع على عاتق صاحب القلنسوة بأعتباره ثوريا يعمل على نشر عقيدته الصحيحة بالوسائل التي يراها ضرورية.

اتخذ الصفويون القلنسوة الحمراء رمزا للنضال المتدفق في سبيل الاهداف المقدسة. ان الظروف والاسباب التي دفعت الصفويين الى اتخاذ القلنسوة الحمراء شعارا لهم غير واضحة بشكل دقيق. وجلي ان الصفويين اعتبروا انفسهم ضمير النقاء الايديولوجي وحراس المبادىء الدينية الامناء ورأوا انفسهم يجسدون المبادىء السامية للتشيع. وقد استطاعوا ان يطوروا بنياتهم الايديولوجية ويتحولوا الى التشيع الجعفري. ومن الجلي انهم اخذوا معهم خلال عملية التحول بعض اثار المرحلة السابقة والتي تجسدت بشكل واضح في القلنسوة الحمراء وورثوا اسم القزلباش.

ان التزام الصفويين بالتأكيد على انتسابهم الى السلطان حيدر مسألة جديرة بالملاحظة. ولاسباغ مزيد من القداسة والهيبة على شعارهم فأنهم اطلقوا عليه اسماً مهيباً هو التاج الحيدري وهو لقب يجمع بين الانتساب الى السلطان حيدر والتاج كرمز للسلطة والقوة. ويرتبط اتخاذ القلنسوة الحمراء كشعار في العهد الصفوي بألتزام الصفويين بالتمييز بين اتباعهم وغيرهم. بالنسبة لجماعة

---

[٧٦] محمد محمدی، پژوهشی دقیق اهل حق، ص ٥٨.

[٧٧] دايرة المعارف فارسی، جلد اول، بخش دوم، ص ٢٥٤٨.

كالصفويين ترى في ذاتها تجسيداً لأرقى انواع السمو الخلقي والديني، تبدو مسألة التمييز بين الاتباع وغيرهم مسألة في غاية الاهمية. ان المفهوم الصفوي للتمييز بين الاتباع وغير الاتباع يتجاوز مجرد التمييز بين الشيعة والسنة وهي مسألة كان الصفويون يولونها اهمية مبالغ فيها، كما انها في جوهرها محاولة للتمييز بين المؤمنين وغير المؤمنين لان الفكرة السائدة لدى الصفويين هي الفكرة التي وردت في معظم الكتب الشيعية الكلاسيكية المتطرفة والتي جوهرها ان عدم الايمان بكمال التراتبية الشيعية الاثني عشرية وانكار ظهور الامام الثاني عشر من جديد يدخل في باب الكفر. هذه الفكرة وان جاءت متأخرة في التدوين في كتب الشيعة الا انها شكلت العصب الرئيسي في البنية الايديولوجية الصفوية التي قامت اساسا على اخراج غير الشيعة من اطار الاسلام.

بيد انه رغم ذلك ثمة عامل اخر لا يجب اهماله يتعلق بالصراع المحتدم بين الصفويين والعثمانيين وتأثيره على اقتناع الصفويين بضرورة ان يكون لهم شعار يميز اتباعهم عن اتباع العثمانيين.

دل اتخاذ القلنسوة الحمراء شعارا للصفويين على الرغبة في اعطاء الميل الديني مظهرا خارجيا وهو الميل الذي اتخذ فيما بعد طابعا سياسيا بسبب احتدام الصراع بين الصفويين الشيعة والعثمانيين السنة. ان اكثرية الكتاب الايرانيين وبينهم الدكتور جمالي الذي كتب بدقة عن تشكيل الدولة الصفوية يرون ان الصفويين اختاروا القلنسوة الحمراء للتمييز بين الشيعة والسنة، فيما يربط بعض الكتاب الغربيين بين الشعار الصفوي وبين ميل الصفويين الى تمييز الاتراك الايرانيين عن العثمانيين او الشيعة الايرانيين عن السنة العثمانيين، اذ انه مقابل غطاء الرأس العثماني الاخضر المعروف بـ(يشيل باش) اتخذ الصفويون القلنسوة الحمراء شعاراً لهم. ورغم انه من الصعب معرفة تاريخ ظهور غطاء الرأس العثماني الاخضر في اسيا الصغرى الا انه يرجح ان اول ظهور قوي له يعود الى زمن حملة السلطان سليم الاول على شيعة اواسط الاناضول التركمان في بداية القرن السادس عشر[٧٨].

---

[٧٨] محمد كريم يوسف جمالى، تشكيل دولت صفوى وتعميم مذهب تشيع دوازده امامى بـهعنوان تنهـا مذهب رسمى، ص ٨١-٨٢.

وثمة ظاهرة يمكن ملاحظتها عند التدقيق في سجلات الدولة العثمانية تفصح عن ميل العثمانيين الى اعتبار اي استخدام للون الاحمر دليلا على العداء لهم. وضمن هذا الاطار، نلاحظ انه في عصر السلطان سليمان القانوني ان العثمانيين وقد ساءهم انتقال قبائل من التركمان الورساق من طرسوس وادنة الى ايران، دونوا اسماء تلك القبائل في سجلاتهم الرسمية بالحبر الاحمر بأعتبارهم من اعداء الدولة العثمانية الالداء[٧٩].

اعطى الصفويون الاوائل شعارهم ضربا من القداسة. وتحت تأثير العنفوان الديني المفعم الى ابعد الحدود بالتعصب، ادعى الصفويون ان الشيخ حيدر والد الشاه اسماعيل الصفوي جاءه في الحلم من عالم الغيب وامر ان يطلب من اتباعه ارتداء القلنسوة الحمراء التي ترمز الى اخلاص الاتباع اللامتناهي للائمة الاثني عشر[٨٠].

يتكرر مفهوم القداسة عند الصفويين في شكل تبجيل الحركة السياسية التي قادها الشاه اسماعيل الاول والتي انتهت لاحقا الى دمج الدين بالدولة، والمذهب بالسياسة. وكمسعى لتحويل الميثولوجيا الصفوية الى امتداد للميثولوجيا الشيعية، جرى دمج الحقيقة بالاساطير. ويبدو ان مروجي العقائد الصوفية علقوا اهمية كبيرة على تصوير كفاح الصفويين كتعبير عن كفاح الشيعة الاوائل في مسعى لتعزيز صلابة البنيات الايديولوجية التي قامت عليها الحركة الصفوية. ويفسر ذلك، السبب الذي دفع منظري الصفويين الى وصف الشاه اسماعيل الاول بالكنز والى اعتباره هو وكفاحه امتدادا لكفاح وشخصية الامام علي ويتحدد كل هذا في اطار خاص يصور الشاه اسماعيل الاول بأعتباره تجسيداً ميثولوجيا للامام علي وهو يخرج من اردبيل وعلى رأسه عصابة حمراء، تماما كما فعل انصار الامام علي في صفين وانصار الامام الحسين في كربلاء حسب الميثولوجيا الشيعية.

هنا، يدل استخدام العصابة الحمراء على الربط بين الشاه اسماعيل الاول وكفاح الامام علي وابنه الحسين على مدى الحرص على جعل الحركة الصفوية امتداداً

---

[٧٩] نفس المصدر، ص ٩٤.

[٨٠] هاشم حيجازى فەر، شا ئيسماعيلى يەكەمو جەنگى چالّدێران، وەرگێڕانى كەمال ڕەشيد شـەريف، خانەى وەرگێڕان، سلێمانى، ٢٠٠٢، ل ٤٣.

لحركة الشيعة الاوائل، لا فقط كحركة ترمي الى مواجهة عالم مليء بالشرور، انما ايضا كحركة تعبر عن كل المظاهر الخارجية لكفاح الشيعة الاوائل، خصوصا في صفين وكربلاء. وتكتسب العصابة الحمراء هنا معنى رمزيا لانها تشير الى الاهداف التي سيرثها الصفويون من كفاح الشيعة الاوائل. وفي الحديث المنسوب الى الامام علي والمنشور في كتاب (روضات الجنات في احوال العلما والسادات) يقول الامام علي جملة بلغت من الكمال حداً جعلها تسبغ اقصى درجات الشرعية على الحركة الصفوية وزعيمها حيث يقول ((ان لنا بأردبيل كنز واي كنز ليس بذهب ولا فضة لكنه رجل من اولادي يدخل تبريز مع اثني عشر الفا راكبا بغلة شهباء وعلى رأسه عصابة حمراء))[٨١].

في النهاية، ربما كان من المجدي ان ندرس جذور كلمة "سور" التي تعني الاحمر في اللغة الكردية وكذلك مرادفاتها. تعود جذور هذه الكلمة الى sur في اللغة البهلوية[٨٢]. وينطق اكراد الشمال الذين ينتمي اليهم البارزانيون هذه الكلمة بشكل sor بينما ينطقها اكراد الوسط بشكل sur، في حين نجدها عند اكراد الجنوب المتأثرين ثقافيا باللغة الفارسية اكثر من غيرهم بشكل "سورخ" وهي نفس الطريقة التي ينطق بها الفرس هذه الكلمة. وتبدو طريقة نطق الكلمة عند اكراد الشمال والوسط اكثر قربا الى الاصل البهلوي مع فارق في حركتي O و u.

الى جانب sur و sor العريقتين، يستخدم الاكراد كلمة (آل) ايضا للدلالة على الاحمر. وتوجد هذه الكلمة في اللغة الفارسية بصيغتى (آل) و (الا) وكلتا الصيغتين تعطيان معنى واحدا هو الاحمر الفاتح. وعلى الاغلب فأن للكلمة بصيغتيها جذورا تعود الى الكلمة البهلوية آروس arus[٨٣]. وبسبب طغيان (سورخ) في الفارسية و(sur) و(sor) في الكردية فقد تضاءل استخدم (آل) في

[٨١] محمد على رنجبر، مشعشعيان ماهيت فكرى-اجتماعى وفرايند تحولات تاريخى، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران، ١٣٨٢، ص ٢٠٦-٢٠٧.

[٨٢] دكتر بهرام فره‌وشى، فرهنگ فارسى به‌پهلوى، چاپ سوم، انتشارت دانشگاه تهران، تهران، ١٣٨١، ص ٣٠٥.

[٨٣] دكتر محمد معين، فرهنگ فارسى، جلد اول، چاپ هيجدهم، مؤسسة انتشارات امير كبير، تهران، ١٣٨٠، ص ٨٠.

الفارسية والكردية لكن هذه الكلمة عادت الى الفارسية والكردية خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر والنصف الاول من القرن الخامس عشر خلال الحقبة التي سادت فيها قبيلة قرا قوينلو التركمانية. ظهرت (آل) في لغة قرا قوينلو التركية المغولية بشكل (آلا) وبنفس المعنى القديم للكلمة في اللغتين الفارسية والكردية.

هنا يمكن ملاحظة ان الاكراد اعطوا معنيين مختلفين لـ (آلا) المأخوذة من التركية المغولية مع الاحتفاظ لانفسهم بأمكانية الدمج بينهما لتشكيل معنى جديد.

كيّف الاكراد (آلا) التركية المغولية مع حاجاتهم فأستخدموها كما في السابق بشكل (آل) للدلالة على الاحمر. ويتفق اثنان من اكبر قواميس اللغة الكردية على ان (آل) ترمز بشكل خاص الى الاحمر الفاتح ويشير احد القاموسين الى ان الكلمة تستخدم بهذا المعنى عند اكراد الشمال[٨٤]. اما (آلا) بشكلها التركي المغولي فقد اعطاها الاكراد معنى يختلف عن جوهرها فصارت لا تعني (الاحمر) بل تعني (الراية). يعني ذلك من حيث الجوهر ان الكلمة انفصلت عن معنييها البهلوي والتركي المغولي وان الاكراد اعطوها معنى يقترب من الاشارة الى اللون الاحمر، وما ذلك الا مظهر من مظاهر الحاجة الى كلمة تدمج بين المعنيين. ان سيرورة التحول في المعنى لكلمة (آلا) يتضمن عناصر جديرة بالتأمل لأن الكلمة التي تعطي معنى الاحمر صارت تعني (الراية) ما يعني ان الكلمة عبرت عن حاجة اساسية في الاشارة الى كلمة تتضمن معنى الراية الحمراء.

ترتبط كلمة (آلا) بشكل خاص بقرا قوينلو، وهي قبيلة من الاتراك المغول اقامت لها سلطة واسعة في مناطق شاسعة من اذربيجان وكردستان والعراق. وعند الامعان في الاماكن التي شكلت مصايف القرا قوينلو في مناطق مثل

---

[٨٤] انظر: گیوی موکریانی، فەرهەنگی کوردستان، دەزگای چاپو بلاوکردنەوەی ئاراس، هەولێر، ١٩٩٩، ل ١٣.

وكذلك: هەژار، هەنبانە بۆرینە فرهنگ کردی-فارسی، چاپ دوم، انتشارات سروش، تهران، ١٣٧٦، ص ١٠.

شمال بحيرة وان نجد انها من حيث التسمية وصفت بالحمراء من قبيل آلا طاق وآلا داغ[٨٥].

اقام القرا قوينلو نظاما اجتماعيا يستند على ثقافة ذات بنيات غامضة. ويجب التأكيد هنا على ان ثقافة قرا قوينلو تشكل جزءً اساسيا من الثقافة التي استند عليها الصفويون لاحقا عند تأسيس بنيتهم الايديولوجية. حكم القرا قوينلو مناطق شاسعة من كردستان طوال ٩٠ عاما تقريباً وظلت ميولهم الدينية غير واضحة الا انهم في كل الاحوال لم يكونوا من السنة. واذا كان المؤرخون يعدونهم من الشيعة الاثني عشرية فذاك لأنهم تحولوا فيما بعد الى مذهب الشيعة الاثني عشرية واندمجوا بالصفويين على انه من الصعب اعتبار ميولهم الابتدائية ميولا شيعية اثني عشرية بل يمكن عدها خليطا من الميول العلوية القريبة جدا من ميول فرق مثل اهل الحق وساد بينهم الاعتقاد بألوهية الامام علي او تجسد الله في الامام علي بن ابي طالب[٨٦]. وشكل التقديس المفرط لشخصية الامام علي شروطا ملائمة للتحول لاحقا الى التشيع الاثني عشري والتخلي عن المظاهر المفرطة وغير الضرورية للتقديس.

ان تحويل كلمة تعطي معنى اللون الاحمر الى كلمة لاتعطي هذا المعنى وتتخذ معنى جديدا، يستدعي الاستنتاج انه يكون قد شاع بين الاكراد، في بعض المناطق على اقل تقدير، استخدام الراية الحمراء رمزا لمعتقد اجتماعي محدد وان اللون الاحمر ظل رمزا لمعتقدات مطورة عن الاسلام وممزوجة برؤى فلسفية ونظرات خاصة الى عالمي المادة وما وراء المادة.

بالاضافة الى كل ما ذكر، تظل هناك نقطة جديرة بالتمعن. يعمد بعض البارزانيين الى دفن العمامة الحمراء مع الميت. وتوضع العمامة الى جانب الجثمان في القبر ولا تتبع هنا اية طقوس خاصة[٨٧]. يلفت النظر ان هذه العادة ليست عامة

---

[٨٥] دكتر حسين مير جعفرى، تاريخ تحولات سياسى، اجتماعى، اقتصادىو فرهنگى ايران در دوره تيموريان وتركمانان، انتشارات دانشگاه اصفهان، ١٣٧٥، ص ٢٩٥.

[٨٦] ميهرداد ئيزەدى، ئاينو تايفه ئاينييەكان لەكوردستاندا، وەرگێڕانی کامەران فەهمی، گۆڤاری سەنتەری لێکۆڵینەوەی ستراتیجی، ژمارە ٣، ساڵی حەوتەم، ئابی ١٩٩٩، سلێمانی، ل ٧٧.

[٨٧] لقاء مع خضر بارزاني، المختص بالشؤون الاجتماعية للبارزانيين، في السليمانية في ٢٠٠٧/٥/٢٧.

بين البارزانيين ولا تعطي المصادر الشفاهية البارزانية اية توضيحات عنها. لكن عادة دفن المتاع الخاص مع الميت سادت قبل ظهور الاسلام وهي تشكل اشارة الى اعطاء دور ايسكاتولوجي (اخروي) للمتاع الخاص الموضوع في القبر مع الميت. عرف المصريون القدماء هذه العادة على نطاق واسع وجرى اعتبار ذلك جزء من ايمان المصريين بحياة ما بعد الموت.

وتشير الجرار المكتشفة في كردستان الى ان قدامى الاكراد دفنوا مع الميت في جرار كبيرة متاعه الخاص. وفسر المختصون هذه العادة باعتبارها دلالة على وجود فكر ايسكاتولوجي بين الاكراد قبل ظهور الاسلام. هذه العادة لا تختص فحسب بالمصريين والاكراد. ففي عام ١٨٧٨ دلت اكتشافات الضابط الفرنسي ليون كاهون في ضواحي مدينة اللاذقية في سوريا على وجود عادة دفن المتاع الخاص مع الميت. روجت تلك الاكتشافات لتصور مفاده ان تلك المدافن تختص بجنس ساد منطقة واسعة من سوريا وكردستان وتركيا واليونان ومقدونيا[٨٨]. بظهور الاسلام اندثرت هذه العادة لأن تعاليم الاسلام لم تترك اي هامش لاعطاء اي دور ايسكاتولوجي للمتاع الخاص في مرحلة ما بعد الموت. يفضي هذا الى القول ان هذه العادة هي من بقايا العادات القديمة، وهي اذ فقدت مضامينها القديمة فأن بقاءها كعادة اجتماعية لا يخل بالاطار العام للاسلام.

---

[٨٨] ليون كاهون، رحلة الى جبال العلويين عام ١٨٧٨، ترجمة مها احمد، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ٢٠٠٤، ص ١٠٢-١٠٦

المبحث الثالث

خدان

يثير لقب خدان (بضم الخاء) الذي اشتهر به الشيخ احمد بارزاني، نقاشات مستفيضة. ان من الجلي انه من بين كل شيوخ بارزان اشتهر الشيخ احمد بهذا اللقب. ان معلوماتنا عن الكيفية التي تم بها اختيار لقب خدان والترويج له معدومة. بيد انه يمكن النظر الى اختيار اللقب كدلالة في حد ذاته على تجاوز المضمون الديني-الاجتماعي للقب "شيخ" القديم.

يقترن لقب خدان بالشيخ احمد الذي بلغت الحركة البارزانية اوج عزها الروحي في عهده وبلغت درجة قداسته حدوداً لم يألفها اي من الشيوخ السابقين.

ولأن العقائد البارزانية لا تستند على آداب مكتوبة، فأن الاعتماد على دلائل قطعية لايبدو سهلا. لكن الادب الشفاهي البارزاني رغم ذلك يوضح ان لقب خدان الذي اقترن بالشيخ احمد كان معروفا ولكن ليس على نطاق واسع قبل تولي الشيخ احمد المشيخة. وعلى الرغم من اقتران اللقب بالشيخ احمد، فأن هناك دلائل على ان شيوخا اخرين قبله قد استخدموه. وما كتبه صديق الدملوجي في مذكراته في عام ١٩١٤، التي نشر اجزاء منها في عام ١٩٥٢، بخصوص شنق الشيخ عبدالسلام الثاني في الموصل يكتسب قيمة توثيقية لأنه يسرد فيها بدقة متناهية لحظات اعدام الشيخ وثلاثة من اتباعه. ان احد الاتباع الثلاثة، محمود، وكان في العشرين من عمره، هتف بجرأة واقدام قبل شنقه: "يحيا خدان بارزان"[٨٩]. هذه الجملة، ناهيك عن كونها تعبر عن الولاء لشيخ بارزان، تفصح عن حقيقة هامة وهي ان استخدام لقب "خدان" لم يقتصر على الشيخ احمد وان اللقب قد استخدم قبله. وبتسجيل الدملوجي تفاصيل تلك اللحظات القاسية في مذكراته، صرنا واثقين من ان اثنين على الاقل من شيوخ بارزان قد استخدما هذا اللقب.

---

[٨٩] صديق الدملوجي، امارة بهدينان الكردية، المصدر السابق، ص ٩٣.

تجدر الاشارة الى ان لقب خدان اكتسب شهرة اكثر من تلك التي اكتسبها لقب الاب. يختلف لقب (خدان) الذي اتخذه الشيخ احمد لنفسه عن لقب (الاب). ان لقب (الاب) على عكس لقب خدان لم يثر في الحقيقة اي جدل. وعندما يقيم لقب (الاب) على اساس الوظيفة الاجتماعية التي يؤديها، فأنه يبدو منطقياً جداً. اما (خدان) فأنه اذ يقيم على اساس الوظيفة التي يؤديها اجتماعياً، لا يسلط على الموضوع ما يحتاجه من ضوء.

ليس واضحا ما اذا كان لقب (خدان) يعبر عن خصوصية تفرد بها بعض زعماء المشيخة. لكن خصوم البارزانيين استغلوا تعدد المعاني اللغوية للقب للطعن في صحة البنيات الايديولوجية للعقائد البارزانية.

تعطي كلمة (خدان) في اللغة الكردية معنى (خاون) (بفتح الواو) اي صاحب او مالك. وهي بهذا المعنى المجرد لا تثير اية شبهات ولا يفهم منها سوى التعظيم. لكن التقارب الواضح بين كلمة (خدان) وكلمة (خدا) (بضم الخاء) التي تعني الرب، اثار شكوكا في صحة المقصود اللغوي للقب عند البارزانيين.

في اللغة الكردية تقتصر كلمة (خدا) على معنى الرب ولا تعطي اية معان اخرى. وهي بذلك لا تماثل كلا من اللغتين العبرية والعربية. ففي العبرية نرى ان لفظة (رابي) تعني الرب وهي في نفس الوقت بحسب القاموس العبري-العربي تعطي معاني اخرى مثل حاخام، معلم، وزير، ضابط، سيد. وفي العربية تطلق كلمة رب على الملك وعلى السيد. وقد استخدمت الكلمة في الانجيل، في كل الترجمات العربية، كلقب للمسيح دون ان يعني ذلك تأليهه. هكذا فأنه في الترجمتين المصرية الكاثوليكية والبيروتية اليسوعية لأنجيل يوحنا، وردت كلمة (رب) كلقب للمسيح، اما في الترجمة البروتستانتية البريطانية فقد استخدمت كلمة (معلم) و (سيد) بدلاً من (رب) وفي الترجمة المصرية الكاثوليكية استخدمت في اماكن متفرقة كلمة (سيد) بدلاً من (رب).[٩٠]

---

[٩٠] سعد رستم، التوحيد في الاناجيل الاربعة وفي رسائل القديسين بولس ويوحنا، دار الاوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق، ٢٠٠٢، ص ٢١٩-٢٢١.

وبحسب ابن منظور فأن العرب قبل ظهور الاسلام اطلقوا لفظة الرب على الملك دون ان يقصدوا تأليهه[91]. وفي القرآن ترد كلمة (رب) بمعنى السيد في الآيات يوسف والتوبة وآل عمران.

في العربية نجد ان كلمة "رب" تقابل Lord في الانكليزية و "بعل" و ادون Adon في اللغات السامية الاخرى. ان "بعل" تعطي معنى رب ومالك في نفس الوقت في اللغات السامية، وفي العربية تعطي معنى "زوج" لكن "بعل" الواردة في الاية ١٢٢ من سورة "الصافات" بالقرآن، بحسب تفسير الطبري، تعطي معنى "رب" في لهجة اليمن[92].

وفي الكردية الحديثة فأن كلمة (خدان) بعكس كلمتي (رب) العربية و(رابي) العبرية لا تعطي سوى معنى واحد هو صاحب او مالك. لكن افتراض ان تكون كلمة خدان في الاصل، مثلما هو الحال مع (رب) العربية و(رابي) العبرية، تعني الرب الى جانب معنى صاحب او مالك، يبدو اعتيادياً للغاية وانه مثلما تعطي كلمتا (رب) العربية و(رابي) العبرية معنى الرب والسيد في وقت واحد، يمكن ان تكون خدان تعطي نفس المعنى، فتقصد الرب والسيد في الوقت نفسه دون ان يقترب ذلك من تأليه الزعماء.

على الرغم من ان (خدان) و(خاون) تشكلان في الكردية الحديثة كلمتين مترادفتين، فأنه يمكن افتراض ان كليهما يعودان الى الكلمة المركبة العريقة خداوند (بضم الخاء وفتح الواو) التي تعني الرب. وهنا يمكن ملاحظة ان كلا من (خدان)و (خاون) تضم اجزاء من كلمة (خداوند). ولا ريب ان الاكراد يستخدمان كليهما بمعنى واحد. هنا يشكل الزاب الكبير الحدود الجغرافية لنفوذ كلا الكلمتين لأنه في الوقت الذي يستخدم اكراد شمال الزاب الكبير كلمة (خدان) يستخدم اكراد جنوب الزاب الكبير كلمة (خاون). وبحسب الدكتور محمد معين فأن (خداوند) تعطي معنيين، فهي تعني معنى الرب من جهة ومعنى صاحب او مالك من جهة اخرى. وهي بهذا المدلول تؤدي نفس الوظيفة التي تؤديها كلمتا (رب) العربية) و (رابي) العبرية، وقد كانت تطلق على الملوك[93].

---

[91] ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، مادة: رب.

[92] الدكتور جواد علي، تاريخ العرب قبل الاسلام، الجزء الخامس، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٥٥، ص ٢٤-٢٥.

[93] دكتر محمد معين، فرهنگ فارسی، ص ١٤٠١.

ولكن يمكن ايضاً افتراض ان يكون لكل من الكلمتين جذر مختلف. وهنا يمكن افتراض ان تعود كلمة (خدان) بأصولها الى كلمة (خداوند) وتعود كلمة (خاون) بأصولها الى كلمة (خاوند) العريقة. وتعني (خاوند) صاحب او مالك لكنها بدمجها باللاحقة كار gar فأنها تعطي نفس المعاني التي تعطيها كلمتا (خداوند) و (خداوندكار).

وفي الكردية الحديثة لاتعطي كلمة (خاون) او (خاوند) معنى الاله لكن دمج خاوند باللاحقة كار gar يجعلها تعطي معنى الاله وهنا تستخدم اللاحقة كار للتفخيم، فيما يؤدي دمج (خدا) باللاحقة (وند) الى تشكيل كلمة مركبة بشكل (خداوند) تعطي هي ايضاً معنى الرب مفخمة. وان كلا من (خداوند) و (خاوندكار) المستخدمتان في الكردية الحديثة تقتصران على معنى الرب الاله وحده، لكنه في العصور التي لم تكن فيها اللغة الكردية قد تمايزت بشكل لغة مستقلة عن اللغة الفارسية، فأن هاتين الكلمتين كانتا تعطيان، الى جانب معنى الرب الاله، معنى (صاحب) الى جانب استخدامها كلقب مفخم للملوك دون ان يكون القصد من وراء ذلك اسباغ صفات الالوهية عليهم.

والجماعة الدينية الوحيدة التي منحت كلمة (خاوندكار) طابعاً فلسفياً هي جماعة اهل الحق الذين انتجوا ادباً دينياً ثرياً للغاية. وعند اهل الحق تعني خاوندكار خالق العالم وهي التجسد الاول للاله. ونلاحظ في "الفرقان" احد اهم الكتب المقدسة عندهم، ان خاوندكار والسلطان سهاك لهما مكان خاص وانه في عصر بايي غيبت ظهر الاله في صورة خاوندكار. والنقطة الجديرة بالتأمل هنا هي ان خاوندكار اهل الحق يقترن بعقيدة التناسخ لأن الاله يتجسد في سبعة صور، وكذلك الملائكة، وهذا مايجعل اسم بنيامين يتكرر، بأعتباره احد دورات التناسخ المتتابعة، في عهد خاوندكار[٩٤].

اما اسماعيليو ايران فأنهم استخدموا في العصر الوسيط كلمة خداوند بمعنى سيد واتخذوه لقباً لزعمائهم في قلعة آلموت ولم يقترن اللقب بالتأليه على الرغم من ان الكلمة تعطي في معانيها معنى الاله. ويشار في المصادر الفارسية الى

---

[٩٤] دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الثالث، ص ٩٥-٩٩.

الحجج الثلاث والأئمة الخمسة الذين حكم كل منهم الدولة الاسماعيلية النزارية في ايران بأسم خداوند آلموت، اي سيد آلموت[٩٥]. وبهذا المعنى فأن لقب (خدان) البارزاني يساوي لقب (خداوند) الاسماعيلي في آلموت. لاحقاً، بعد سقوط آلموت وزوال الدولة الاسماعيلية النزارية في ايران، اتخذ (خداوند) كأسم او لقب لزعيم اسماعيلي عرف بأسم خداوند محمد ظهر في مناطق الديلم وعمل، ولكن دون ان يوفق بالدرجة التي يأملها، على توحيد الاسماعيليين في بداية القرن الخامس عشر[٩٦].

ان اقرب معنى للقب (خدان) الذي شاع كلقب للشيخ احمد، هو كلمة "سيدنا" وهو اللقب الذي كان، الى جانب خداوند، يخاطب به حسن صباح الذي بشر بالتعاليم الاسماعيلية منذ ١٠٩٤ وكسب احترام وتقدير اتباعه. ومن حيث المعنى التفخيمي الذي يساوي بين خدان وسيد، لايبدو لقب سيدنا غريباً بين الاكراد. وابرز اشارة الى شيوع هذا اللقب يمكن ملاحظته بين قبيلة برزيكان التي اسست امارة شبه مستقلة في شهرزور واجزاء واسعة من كردستان الايرانية. وبحسب الدكتور فرست مرعي، الذي قدم في عام ٢٠٠٠ بحثا قيما عن الامارات الكردية في العصر العباسي الثاني، فأنه في عام ٩٦٠ اسس حسنوية بن حسين برزيكاني الامارة التي دخلت التاريخ بأسم الامارة الحسنويه[٩٧]. واستناداً الى التفاصيل التي يوردها هلال الصابي عن الامارة الحسنوية، فأن الوزير البويهي ابو علي بن حمولة لم يكن مستعداً لمناداة الامير بدر بن حسنوية بلقب (سيدنا)[٩٨]. ويستشف من ذلك ان لقب (سيدنا) الاسماعيلي كان شائعاً بين الاكراد البرزيكانيين وانهم استخدموه قبل ان يستخدمه الاسماعيليون في آلموت. ان استخدام لقب (سيدنا) يفضي بشكل اوتوماتيكي الى اعتبار ان الاكراد البرزيكانيين كانوا انفسهم اسماعيليين وانهم تحالفوا مع البويهيين الذين تحولت

---

[٩٥] د. فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الاسماعيليين، المصدر السابق، ص ٢١٦.

[٩٦] نفس المصدر، ص ٢١٩.

[٩٧] الدكتور فرست مرعي، الامارات الكردية في العصر العباسي الثاني، دار سبيريز للطباعة والنشر، دهوك، ٢٠٠٥، ص ١٣٦.

[٩٨] نفس المصدر، ص ١٧٢.

طائفة منهم الى الاسماعيلية بعد ان تمكن المتصوف الاسماعيلي هبة الله الشيرازي من ادخال الامير البويهي ابو كاليجار الى المذهب الاسماعيلي[٩٩]. ويدل دفن الامير بدر في النجف على نزعته الاسماعيلية[١٠٠].

لاشك في ان اتخاذ لقب خدان اضفى بعدا اكبر على قدسية مشيخة احمد. ان احمد الذي يمكن ان نعده النموذج الاصيل لعراقة العقائد البارزانية، فاز-بأتخاذه ذلك اللقب-مرتين. مرة بأعتبار ان اتخاذ اللقب علنا انما هو امتداد للمكاشفة التي كان قد بدأها سلفه الشيخ محمد بشكل محافظ وحذر. ومرة بأعتبار ان اتخاذ اللقب امتداد للشرعية التي حازها من الشيخ عبدالسلام الثاني الذي كانت الدائرة المحيطة به تناديه بلقب خدان. وفي المحصلة النهائية، فأن خدان استخدم عند الاتباع بمعنى (سيد) او (عظيم)، وبحسب هذه النظرة فقد ساهم، سوسيولوجيا، في زيادة تقديس الشيخ احمد ولم يقترن بأية نزعات تأليهية.

من النافل القول ان الشيخ احمد الذي تولى ادارة المشيخة في عام ١٩١٤ بعد ان اقدم الاتراك على اعدام شقيقه الشيخ عبدالسلام الثاني، وجد ان اتخاذ لقب "خدان" يخدمه، ليس فحسب لأنه امتداد للمكاشفة والشرعية، بل لأنه ايضا يعزز دمج وظيفتيه الدينية والاجتماعية ببعض وبالتالي يعزز نظام الطاعة المعمول به عن طريق تحويل علاقة التابعية الى علاقة مالكية لأن اللقب يتضمن ما معناه ان الشيخ الذي ينظم شؤون اتباعه الدينية صار-وهذا هو الاهم هنا-ينظم مملوكيتهم. وهذه المملوكية هي بلا شك مملوكية ادبية وليست مادية. ان هذه الاطلاقية في العلاقة تجعل الشيخ يسمو فوق اتباعه بدرجات بأعتباره ليس فقط منظما لشؤونهم الدينية بل كذلك مالكاً لكل ما يتعلق بهم من شؤون في الحياة الدنيوية والاخروية ويجمع في شخصه مفاهيم الحقيقة المطلقة كلها. ورغم ذلك فأن مالكية الشيخ هنا لا تعطي بالضبط المعنى الحرفي للكلمة وهي في ذلك تختلف عن العلاقة بين ربوبية الاله وعبودية الاتباع لكنها تقترب كثيراً من نظام الطاعة في الاسلام الذي حث الاتباع على الربط بين كمال دينهم وحبهم للنبي. ومن

---

[٩٩] نفس المصدر، ص ١٨٠.

[١٠٠] نفس المصدر، ص ١٧٧.

بعض النواحي يمكن تشبيه مالكية الشيخ الادبية بملوكية المسيح الادبية. فكما ان المسيح لم يكن، في تبريرات اتباعه، ملكاً ارضياً كما كانوا ينتظرونه في التورات، بل ملكاً سماوياً، فأن الشيخ لم يكن مالكا مادياً وانما مالكا مجازيا.

لم يفهم البارزانيون من لقب خدان سوى معنى (العظيم) او (السيد). وقد فهم الاخرون، من غير خصوم البارزانيين، نفس المعنى. يدل على ذلك رسالة تعود الى عام ١٩٤٥ كتبها مصطفى خوشناو، النقيب في الجيش العراقي الذي التحق بالحركة البارزانية واعدمته السلطات العراقية في عام ١٩٤٧ بسبب ذلك. لم يذكر خوشناو اسم الشخص الذي وجه اليه رسالته واكتفى بذكر كنيته فخاطبه بأسم (خدان كردان). وخوشناو، الذي لم يكن من اتباع الشيخ احمد، لم يقصد من ذلك سوى التبجيل والاحترام. وقد استخدم اللقب بمعنى (عظيم) او (سيد). ويكمن الفرق بين استخدام خوشناو للقب وبين استخدام الاتباع البارزانيين له، ان خوشناو بأعتباره قومياً لبراليا اضفى عليه طابعاً سياسياً واعطاه معنى (عظيم الاكراد) او (سيد الاكراد) من منظور حاجة الاكراد القومية الى زعيم سياسي بارز وليس من منظور حاجتهم الى زعيم ديني.

يلفت النظر في رسالة خوشناو، التي نشرها مسعود بارزاني لأول مرة في عام ١٩٨٦، انه عرض فيها عبوديته للشيخ احمد. وهو قطعا لم يقصد العبودية الحقيقية بل قصد العبودية الادبية. وهذا النوع من التذلل هو دوما من باب الادب وليس من باب المهانة (انظر: سنوات المنفى).

الفصل الخامس

السنوات العصيبة

المبحث الاول

سنوات المنفى

مع اندلاع الحرب العالمية الاولى بدأت حقبة التغيير. لم يكن خروج الاتراك العثمانيين من ولاية الموصل في عام ١٩١٨ امراً عرضياً. فقد دشن ذلك الخروج، الذي صار لاحقاً خروجاً نهائياً، حقبة جديدة في الحياة العامة للاكراد. وعلى الرغم من ان السنين العشر التي سبقت خروج العثمانيين شهدت توتراً في العلاقات بين العثمانيين والبارزانيين، كان قد بلغ ذروته في عام ١٩١٤ عندما اقدم والي الموصل العثماني سليمان نظيف على اعدام الشيخ عبدالسلام الثاني، فليس ثمة دليل على ان البارزانيين وجدوا انفسهم سعداء بالخروج المهين للعثمانيين من الموصل. ان لذلك اسبابه بلا شك.

تشكل تلك الحقبة حقبة صعبة من حياة البارزانيين. لم يكن خروج العثمانيين من الموصل مجرد خروج لقوات اجنبية، بل هو في جوهره بداية حقبة تتسم بجر المنطقة كلها، رغماً عنها، نحو عالم جديد وعلاقات جديدة وحضارة جديدة. ومن نافل القول ان ذلك عكر مزاج القبائل التي لم تكن ترغب في تغيير نمط حياتها الرتيبة بشكل مفاجيء.

لقد بدا الظهور المفاجيء للبريطانيين بين الاكراد امراً غير مألوف. خلال الحرب حارب اكراد الشمال مع العثمانيين ضد الروس وحارب اكراد الجنوب معهم ضد البريطانيين في جنوب العراق. وعلى الرغم من ان الاكراد خضعوا للعثمانيين والايرانيين طوال حقب طويلة، فأن ظهور البريطانيين اربك تفكيرهم. ان نوعا من الخضوع الارادي لسلطة العثمانيين ساد بين الاكراد طوال قرون دعمته عوامل راسخة من قبيل الدين والتعود والمستوى الحضاري المتقارب. هذه العوامل والى جانبها عوامل اخرى تتعلق بهشاشة مؤسسات الدولة العثمانية، جعلت الاكراد قادرين على الحفاظ على بنياتهم الاجتماعية وعدم اعتبار العثمانيين تهديداً لتلك البنيات.

اختلف الامر بالنسبة للبريطانيين. وبخلاف العثمانيين الذين اختلفوا عن الاكراد في العرق واللغة والمستوى الاجتماعي، اعتبر البريطانيون غرباء بالكامل في نظر الاكراد. لم يكن البريطانيون مجرد غزاة. ان النقطة الهامة الجديرة بالتمعن هي ان ظهور البريطانيين على عكس ظهور العثمانيين او الايرانيين، اقترن بتهديد البنيات الاجتماعية-الاقتصادية الكردية. وفي حين لم يشكل العثمانيون تهديداً للبنيات الاجتماعية- الاقتصادية الكردية، فأنهم ضمنوا بسبب ذلك نمطاً من العلاقات مع الاكراد اتسم بشكل عام بالتفاهم. وقد اعطاهم ذلك شرعية دامت طوال قرون ولم تدفع الاكراد الى اعتبارهم غرباء رغم الفوارق الواضحة. وامكن ذلك الاكراد والعثمانيين من انشاء اطار عام للعلاقات اكتسب صفة الدوام رغم بعض فترات التشنج.

بدت شرعية البريطانيين ضعيفة في نظر الاكراد. ولم تؤخذ المسألة على انها مسألة تغيير محتل بمحتل آخر. لقد شكل البريطانيون تهديداً لكل النظام الاجتماعي-الاقتصادي الكردي واكتسب مسعى القبائل للحفاظ على موروثها الثقافي شرعية اصيلة. ان ادخال الاكراد الى الحضارة قوبل بمقاومة عنيفة. ولاح ان الفرصة التي وفرها ظهور البريطانيين لدخول الاكراد الى الحضارة، وهي فرصة لم تتوفر لهم منذ الفي سنة تقريباً، لا اهمية لها بسبب قوة الموروث الثقافي. هنا يكون الصراع بين بنيات اجتماعية-اقتصادية قديمة تقاوم بعنف كل التغيرات السريعة والفجائية وبنيات جديدة لم يتعود عليها الاكراد بعد. ان التهديد الذي واجه اقتصاد الاكراد الزراعي، القائم على اساس الاقتصاد الطبيعي والوحدات الاجتماعية-الاقتصادية المنغلقة والمنفصلة عن بعض، دفع الاكراد بشكل ميكانيكي الى مقاومة الاندماج مع العلاقات الجديدة.

تبدو المقاومة الكردية اصيلة لأنها تكتسب شرعيتها من حرصها على الاحتفاظ بنمط العلاقات القديمة رغم تخلفها. وعلى هذا، فأن تفاقم علاقات القوة التي سادت تلك الحقبة بين الاكراد وبريطانيا، مرده عدم استعداد الاكراد لقبول علاقات جديدة مفروضة من الخارج.

لا تبرز الدراسات الكردية اثر البنيات الاجتماعية-الاقتصادية الكردية في التصدي للبريطانيين. وتتجه جل تلك الدراسات الى ابراز العامل القومي في

المواجهة، وهو عامل لايمكن تاريخيا الاعتماد عليه كثيراً لأنه لم يكن قد تكامل بعد. وبشكل عام، فأن مقاومة الاجنبي من منطلق قومي لم تظهر بوضوح الا في السليمانية، اما المناطق الاخرى فأن المقاومة لم تستمد قوتها من الروح القومية بل من عوامل اخرى قوامها الحفاظ على العلاقات العريقة الراسخة.

ترتبط القومية بالمدينة وليس بالريف. والقومية كفكرة او كأيديولوجيا لايمكن ان تكون من انتاج الريف. ان ارتباطها بالمدينة يعطيها تفوقاً لا يوفره الريف. وتعطي الدراسات الكردية الغلبة للعوامل القومية في مواجهة البريطانيين وتهمل بشكل تام ومتعمد العوامل الاجتماعية-الاقتصادية، وهي بعملها هذا تريد ان تبين ان قوة الروح القومية هي التي حركت القبائل للنضال ضد البريطانيين.

وتحت وطأة ظروف اندحار العثمانيين في الحرب والظهور القوي والمفاجيء والمثير وغير المتوقع للبريطانيين، وجد الشيخ احمد نفسه مضطراً الى اتخاذ استراتيجية ترمي الى الحفاظ على البنيات الاجتماعية-الاقتصادية والقيم الاخلاقية التي ورثها عن اسلافه. وقد بدت المعركة ضارية الى ابعد حد بين قيم مهددة او سائرة الى الزوال واخرى بدأت بالظهور. وفي تلك الظروف شرع الشيخ احمد بدعم المحافظية. من الجلي ان كل فعالية تبغي تعزيز المحافظية يقتضي الوضع منها ان تقاوم كل نزوع الى التغيير السريع. تشهد هذه الحقبة تشنجاً مع البريطانيين. ان امتزاج عامل الزينوفوبيا (الخوف من الغرباء) مع العامل الديني الذي يصنف البريطانيين من حيث الدين في اطار يجعلهم غير متساوين في الطهارة الدينية مع المسلمين، حوّل الحركة البارزانية في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين الى حركة تتبنى قيما مضادة للمدينة والتحديث. هكذا فأننا هنا نقف امام حركة تتصف بمقاومة كل القيم الواردة من المدينة، وهي في مطلق الاحوال قيم لا ترى مصلحة في استمرار القيم الزراعية. وفي حين تعكس القيم الزراعية الاصالة، تعكس القيم المدينية الحداثة الممتزجة بالقيم الواردة من الخارج.

ان اسباب الخلاف الذي نشأ بين القبائل والبريطانيين يعود لعوامل موضوعية ترتبط بشعور عام يرى ان البريطانيين يهددون الحياة التقليدية للارستقراطية القبلية والبنيات الاجتماعية-الاقتصادية المحلية الاصلية. تصور الكتابات

القوميـة الكرديـة كـل التشـنجات الـتي وقعـت في المنطقـة بـين القبائـل وكأنهـا انعكاس للروح القومية الجياشة. ولا تعطي تلك الكتابات اي تفسير لعدم اقـتران حركات القبائل تلك بأية مطالب سياسـية. ومـن نافـل القـول انـه لايمكـن قطعـاً الفصل بين القومية والسياسة لأن الاطار الموضوعي للمفاهيم القومية لايمكـن ان يتحدد الا في النشاط السياسي.

ان الاحساس بالتهديد البريطاني وحد بين الشيخ احمد البـارزاني وفـارس آغـا الزيباري، رغم الخصومة الشديدة بينهما. وتعتقـد المصـادر البريطانيـة ان الصـراع بينهما قد سوي بوساطة تركية[1]. ان ذلك يعكـس مـدى التـزام الزعمـاء القبلـيين الاكراد، حتى بعد خروج الاتراك من الموصل، بنصائح الطرف الذي لم يكونوا يرون فيه تهديداً لبنياتهم الاجتماعية-الاقتصادية. وبحسب وثيقة عثمانية فـأن الشـيخ احمد اتصل في عام ١٩١٩ بالمسؤولين العثمـانيين في شـيرناخ وجـدد ثقتـه بالدولـة العثمانية وطلب اسلحة لمحاربة البريطانيين[2].

ان حادثة التحالف المؤقت بين البارزانيين والزيبـاريين لهـا مغـزى كـبير. فبعـد تدهور العلاقة بين البريطـانيين واثـنين مـن زعمـاء قبيلـة زيبـار همـا فـارس آغـا وبابكر آغا، اتصل الزعيمان بالشيخ احمد بارزاني طالبين مدهما بقوات. وبالفعل فقد ارسل الشيخ اخاه مع عشرين من رجاله. واستناداً الى المس غير ترود بيل فأن البـارزانيين والزيبـاريين شـكلوا قـوة مـن مئـة فـرد كمنـت لأثـنين مـن الضـباط البريطانيين يرافقهما اربعة من الحراس، واحد اشوري وثلاثة اكراد. وبالنظر للتفوق العددي للقوة الكردية، فأنه كان بالامكان اسـر الضـابطين والحـراس الاربعـة دون عنـاء. وعلى الرغم مـن ذلك، فقد اطلق الاكراد النـار علـى الضـابطين وقتلوهمـا ومعهما اثنان من الحراس. تبع ذلك هجوم على مدينة عقرة ونهبها. وبعـد تقلـص هامش الامن الى هذا الحد بالنسبة للبريطـانيين، قـام البريطـانيون بـأحراق بيـوت شيوخ بارزان واغوات زيبار. لم يكن دور البـارزانيين كـبيراً في ذلـك النـزاع، لكنـه

---

[1] المس غير ترود بيل، فصول مـن تـاريخ العـراق القريـب، ترجمـة جعفـر الخيـاط، مطبعـة دار الكتـب، بيروت، ١٩٧١، ص ٢٢٦.

[2] الموصل وكركوك في الوثائق العثمانية، ترجمة الدكتور خليل علي مراد، مؤسسة زين لاحياء التراث الوثائقي والصحفي الكردي، السليمانية، ٢٠٠٥، ص١٨٥.

كان كافياً ليجعل الشيخ احمد يضطر هو واخوه الى الفرار واللجوء الى الجبال مثلما فعل كل من فارس آغا وبابكر آغا. لكن تلك الحادثة افهمت البريطانيين انه من الصعب فرض القوة على المنطقة، ففضلوا في النهاية نقل قواتهم من رواندوز الى باتاس[3]. وفاز البارزانيون والزيباريون بفرصة للحفاظ على حياتهم الخاصة.

كان الشيخ احمد يرى انه بأعتباره ممثلاً وزعيماً لمجتمع محافظ، تترتب عليه مسؤولية حماية القيم التي عمل اسلافه على ترسيخها. وهو بخلاف كثير من الزعماء الدينيين والقبليين الآخرين الذين رأوا ان الظروف الجديدة تتطلب التكيف معها، ظل ينظر بكثير من الريبة الى قيم عالم ما بعد الحرب العالمية الاولى. وفي مطلق الاحوال فأنه بسبب علاقته الحميمة مع اتباعه لم يصادف عراقيل امام اقناعهم بصواب نهجه.

جلي ان تجربته في مواجهة الدولة لم تكن ثرية. لاحقاً، ادى تسرعه الى تأزيم الوضع، اذ اصطدم مرة اخرى بالبريطانيين، ومعهم هذه المرة العراقيون. وكان السبب يتعلق بأشاعات عن عزم البريطانيين على توطين مجموعات من الآشوريين في منطقتي برادوست ورواندوز.

كان الاشوريون الذين نزحوا الى العراق خلال الحرب العالمية الاولى من منطقة تياري في جنوب شرق تركيا، قد انتظموا في قوات ليفي ودعموا جهود البريطانيين للسيطرة على الاكراد. كان هاديهم في ذلك ان يحصلوا على وطن قومي في العراق لكن الجغرافيا والعوامل الجيوبوليتيكية والسياسة الدولية لم تكن تدعم مطلبهم. وابتداءاً من عام ١٩٢٦ وضع البريطانيون والعراقيون خططا لتوطين الآشوريين في برادوست[4]. ولم تتجاوب القبائل الكردية مع تلك الخطط واعتبرت ان توطين مجموعات من الغرباء بينهم مدعاة للتشكك من نوايا البريطانيين والعراقيين. وفي مطلق الاحوال لم يكن الآشوريون يتمتعون بسمعة تجعلهم محبوبين من القبائل ونظر اليهم بأعتبارهم مجرد ذراع للبريطانيين للسيطرة على الاكراد. والخطأ الكبير الذي وقع فيه البريطانيون والعراقيون هو انهم اسسوا خططهم

---

[3] المس غير ترود بيل، فصول من تاريخ العراق القريب، المصدر السابق، ص ٢٢٦-,٢٢٧

[4] العميد جي كيلبرت براون، قوات الليفي العراقية ١٩١٥-١٩٣٢، ترجمة الدكتور مؤيد ابراهيم الونداوي، مؤسسة زين، السليمانية، ٢٠٠٦، ص ١٩٨.

الخاصة بتوطين الآشوريين بناء على الاكراه ولم يروا ضرورة للاتصال بالقبائل لأقناعهم بصواب رأيهم.

وزاد من تعميق الازمة ان القبائل اعتبرت ان البريطانيين والعراقيين لن يكتفوا بتوطين الآشوريين وان التوطين مقدمة لطردهم من اراضيهم[5]. وبالنسبة للشيخ احمد فأن ما عزز لديه هذه القناعة هو ان معظم المناطق التي اختيرت لتوطين الآشوريين تقع في اطراف المنطقة التي يسكنها البارزانيون. ومن اجل تفادي ما اعتبر آنذاك بمثابة كارثة، حث الشيخ احمد اثنين من الضباط الاكراد في الموصل هما جمال عارف وخليل شوقي على كتابة مذكرة بأسم القبائل تندد بمشروع توطين الآشوريين. وما حدث بعد ذلك عقد الامور كثيراً، اذ القت السلطات في رواندوز القبض على خليل شوقي وارسلته الى اربيل. وتأجج الشيخ غضباً عندما وصلته تلك الانباء وهدد بأنه اذا لم يتم اطلاق سراح شوقي في غضون ٢٤ ساعة، فأنه سيبدأ حملة عصيان ضد الحكومة. ورضخت السلطات لطلبه واطلقت سراح شوقي[6]. واستناداً الى سجادي، فان المذكرة، او على الاقل، فحواها قد وصل الى السلطات في بغداد.

تركت هذه الاحداث بصماتها على العلاقات بين البارزانيين والبرادوستيين. لقد اعتبر البارزانيون ان الشيخ رشيد لولان البرادوستي افشى سر المذكرة واطلع السلطات على انشطة شوقي. واعتبر الشيخ احمد ان ما قام به الشيخ رشيد لولان لايناسب قيم الشهامة فشن الحرب عليه واحرق قراه[7].

وكان من نتائج الازمة التي قامت بسبب مشروع توطين الآشوريين ان تعمقت الخلافات بين مشيختي بارزان وبرادوست. واذ عززت برادوست منذ ذلك الحين علاقاتها مع بغداد، فذاك لأنها كانت الطرف الاضعف في الصراع. لقد اسهمت كل تلك الحوادث في تصوير الشيخ احمد كشخصية مثيرة للقلاقل في المنطقة. وبدا صعباً على المسؤولين العراقيين والبريطانيين الصبر عليه مدة اطول. وبالتدريج نضجت الفكرة التي تؤيد ضرورة السيطرة عليه قبل ان يثير مزيدا من الاضطرابات. وقطعا لم يكن ذلك سهلا.

---

[5] علائەدین سەجادی، شۆڕشەکانی کورد، ئەتلەس چاپ، تاران، ١٣٨٤ (٢٠٠٥)، ل ١٥٩.
[6] نفس المصدر، ص ١٩٥-١٦٠.
[7] العميد جي كيلبرت براون، قوات الليفي العراقية ١٩١٥-١٩٣٢، المصدر السابق، ص ٢٠١.

ان كلا من الكاتب الكردي علاء الدين سجادي الذي ارخ للحركة البارزانية والعميد جي كيلبرت براون آخر قائد بريطاني لقوات الليفي قبل تحويلها الى قوات خاصة لحراسة المطارات العراقية، متفقان على ان الحكومة طالبت الشيخ احمد بدفع ضريبة المواشي على وفق طريقة العد وليس بدفع مبلغ محدد سنوياً وان الشيخ قد وافق على مضض[8]. ورغم تفاهة الامر، فأن تغيير نظام الضرائب صار رمزاً لعهد تاريخي جديد لم تعد فيه الضرائب تستوفى بشكل اعتباطي. لكنه اضافة الى هذا الجانب الهام من المسألة، كان البارزانيون يحملون ذكريات مرة حول الموضوع نفسه. وقد آثر الشيخ احمد ان يتخذ قراراً بالخضوع للنظام الضريبي الجديد حتى يجنب مشيخته ما تعرضت له من كوارث في عام ١٩١٣ ابان عهد الشيخ عبدالسلام الثاني، عندما قرر العثمانيون اجراء احصاء للمواشي واعادة تنظيم الضرائب على اساس عدد رؤوس الماشية. آنئذ اعتبر الشيخ عبدالسلام ذلك مقدمة لفرض ضرائب جديدة على القبائل فأبدى اعتراضه واوضح ان مايدفعونه للدولة من ضرائب هو اكثر مما يجب دفعه[9]. وبلغ عدم التفاهم ذروته عندما اعدم العثمانيون لاحقاً الشيخ عبدالسلام الثاني في الموصل. جلي ان الشيخ احمد لم يكن قد نسي هذه الاحداث التي لم يكن مضى عليها سوى عقد من الزمان واستطاع بحكمته ان يتجنب المصير المأساوي الذي لقيه سلفه.

لكنه مع ذلك وجد صعوبة في قبول بناء مخفر للشرطة في مناطق تابعة لمشيخته واعتبر ذلك انتهاكاً لسيادته. ان مفهومه للسيادة لم يكن يرتضي وجود رموز لسلطات اكبر من سلطته. وعلى الرغم من ان عدد افراد الشرطة في المخفر المزمع اقامته لم يكن في افضل الاحوال يتعدي عشرة افراد، فأن الشيخ رفض ان يكون في مناطق مشيخته ما يرمز الى سلطة الدولة. كان البارزانيون قد تعودوا منذ العهد العثماني على ان لا تكون في مناطقهم اية اشارات الى سلطة الدولة. وكان العثمانيون بدورهم يقدرون شعور القبائل ولم يعملوا على انشاء مخافر

---

[8] علائەدین سەجادی، شۆڕشەکانی کورد، سەرچاوەی پێشو، ل ١٥٣.
كذلك: العميد جي كيلبرت براون، قوات الليفي العراقية ١٩١٥-١٩٣٢، المصدر السابق، ص ٢٠١.
[9] الدكتور عبدالفتاح علي البوتاني، الحركة القومية الكردية التحررية دراسات ووثائق، دار سبيريز للطبع والنشر، دهوك، ٢٠٠٤، ص ٣١.

للشرطة في المناطق النائية تاركين للقبائل مهمة تحديد نمط سلوكها وحياتها بنفسها.

لكن الذي لم يكن الشيخ احمد يستوعبه هو ان الزمن تغير وان الدولة التي قامت في المنطقة بعد اختفاء العثمانيين لا تستطيع ان تتبع ذات الانماط التي سادت في العهد العثماني.

في عام ١٩٣١ بدأ الشيخ احمد حملة اعتراضاته بسلسلة من الهجمات المفاجئة على مقرات الحكومة واسر اعدادا من افراد الشرطة وسارع الى توجيه ضربة الى قوات من الجيش. وقبل ان يبدأ هجماته، كان قد خلق لنفسه جبهة معادية في بغداد واعتبره العراقيون والبريطانيون رجلاً يصعب السيطرة عليه. وتوضح الانتصارات الاولية التي حققها الشيخ احمد في غضون ايام قليلة ان الدولة لم تكن تنتظر منه ان يفجر الوضع.

وفي الواقع فأن الشيخ احمد قاد حركة ضد الدولة كان قد تقرر مصيرها قبل ان تبدأ. فأنه استناداً الى تقويم الوضع، لايبدو ان البارزانيين كانوا قد ضمنوا انضمام القبائل اليهم. وعلى الرغم من ان مطالبهم لم تكن سياسية بالمرة ولم يكن الشيخ احمد قد طرح نفسه كزعيم لثورة قومية، فأن بغداد صعقت لجرأته واعتبرت ان منحه الفرصة للظهور كقوة محلية يمكن ان يؤثر سلباً على هيبة الدولة ويكسر شكيمتها. هذه الرؤية تفسر القسوة التي عومل بها التمرد. في هذه الاثناء شاركت القوة الجوية البريطانية بفعالية شديدة في قصف قوات الشيخ احمد واجبرتها على اللجوء الى الجبال[١٠].

هنا احس الشيخ احمد انه وقع في ورطة كبيرة ومع مرور الايام اصبح جليا ان القبائل لن تتحرك لمساندته وان اتباعه اخذوا يملون من هزائمهم. وقد ضاعت جهوده للتوصل الى حل مرض مع العراقيين. ويعزي سجادي اسباب فشل جهوده السلمية الى ان البريطانيين حثوا العراقيين على الاستمرار في تطويقه لأنهم كانوا مصرين على انجاح مشروع توطين الآشوريين الذي لم يكن الشيخ احمد يرتاح له[١١].

---

[١٠] العميد جي كيلبرت براون، قوات الليفي العراقية ١٩١٥-١٩٣٢، المصدر السابق، ص ٢٠١.

[١١] علائەدین سەجادی، شۆڕشەكانی كورد، سەرچاوەی پێشو، ل ١٦١.

الامر الذي لاريب فيه هو ان خلافات الشيخ احمد مع بغداد ومع البريطانيين لم تكن سياسية. وبعد ان اشتد الخناق عليه وايقن انه لم يعد قادرا على الايفاء بشروط ضمان امن اتباعه، حاول ازالة سوء الفهم واشاعة الثقة بينه وبين بغداد لكنه لم يجد التجاوب المطلوب. ان احد اهم اسباب تسييس نشاط الشيخ احمد في الادب السياسي هو ان الارشيف الرسمي لثورة اكتوبر الروسية والادبيات الشيوعية الروسية بشكل عام اضفت طابعاً سياسيا على الاحداث وصورته كجزء من الكفاح السياسي لأكراد العراق. اعتبر الروس ان تورط البريطانيين في معاداة نشاطات الشيخ احمد كاف بحد ذاته لأعتبار تلك النشاطات تستحق صفة التقدمية من منظور معاداتها للاستعمار. لاحقاً، استساغ القوميون الاكراد هذه الفكرة وادخلوا هذه الحقبة ضمن تاريخهم السياسي، على الرغم من ان التاريخ السياسي لا يمكن تأسيسه على تأويلات مبهمة وانه لايستقيم ادخال كل صراع ضد الدولة ضمن اطار السياسة.

في النهاية عرف الشيخ احمد حدود قدرته وبسبب الفواجع التي المت بأتباعه في قراهم اتخذ قراراً يعبر عن الاحباط وضعف ثقته في استمرار المقاومة. في حزيران ١٩٣٢ سلم نفسه ومعه اخوه ملا مصطفى ومعهم اسرهم الى السلطات التركية لكنه كان قبل اقل من اسبوعين من ذلك الاستسلام قد ترك مجموعة مسلحة من اتباعه بقيادة خليل خوشاوي في القرى البارزانية الداخلة في حدود تركيا بموجب خط بروكسل. ولا تعطينا المصادر البارزانية والتركية تفاصيل كثيرة عن حياة البارزانيين في تركيا لكنها في الغالب الاعم كانت تعيسة.

اقل من سنة قضاها الشيخ احمد في تركيا. وفي النهاية تسلمته السلطات العراقية من الاتراك. ان الصورة التي سلم بها الى العراقيين تعطي الانطباع انه كانت قد تمت اتصالات بينه وبين العراقيين عن طريق الاتراك وانه ابدى رغبة ملحة في ايجاد حل للتوتر القائم بينه وبين بغداد. وبهذا المعنى فأن تسليمه للعراقيين لم يكن تسليماً بمعنى الكلمة بقدر ما كان عودة طوعية. وهذا بطبيعة الحال يطرح في الحال سؤالا حول طبيعة الصفقة التي تمت بينه وبين العراقيين. ان الفترة الواقعة بين اذار او نيسان ١٩٣٣ وبين آب، وهي الفترة التي اسكنته السلطات العراقية في الموصل، فترة غامضة في حياة الشيخ احمد. فالسلطات

تغاضت عن تمرده على الدولة. وان عدم محاكمته يعني انه كان قد تلقى وعودا وهو في تركيا بالعفو عنه وعن اتباعه. وما يرجح هذا الرأي هو ان الشيخ، بحسب ما ذكره ميرزا محمد امين منكوري في مذكراته، فاتح الاتراك بتسليمه الى العراقيين مقابل ضمان حصوله على عفو[12]. ولا نحصل مما كتبه مسعود بارزاني في عام ١٩٨٦ عن تاريخ كفاح والده ملا مصطفى على تفاصيل واضحة حول هذا الموضوع. لكن هناك رغم ذلك اشارة، وردت بشكل يكتنفه الابهام، تدل على ان الشيخ احمد كان قد طلب وهو في الموصل من شراذم مسلحيه ان ينهوا تمردهم. ويستشف من النص المذكور ان الشيخ احمد كان قد حصل فعلاً على وعد من السلطات بالعفو عن اتباعه. ويدل على ذلك، استثناء خليل خوشاوي من العفو بسبب قتله شرطياً[13].

ظل الشيخ احمد في الموصل ما لا يقل عن خمسة اشهر قبل ان تسمح له السلطات العراقية بالعودة الى بارزان. تشير تلك العودة الى الصفقة التي التزمت فيها الدولة بأصدار عفو عام عنه وعن المتمردين من اتباعه والتزم هو فيها بضبط مسلحيه وعدم التحرش بالدولة وقبول وجود مخافر شرطة وادارة مدنية في مشيخته. في المحصلة النهائية يمكن اعتبار تلك الصفقة اول اتفاق في تاريخ المشيخة يقبل فيها الشيخ بوجود سلطات حكومية في مشيخته الى جانب سلطته الروحية.

لكن ذلك السلام سرعان ما تهاوى، اذ ان السلطات ابعدت الشيخ احمد واخوته وعدد من اقاربه الى الموصل. وليست لدينا تفاصيل عن ذلك التحول. بيد ان ذلك الابعاد القسري وغير المنتظر يوضح ان شروط السلام لم تتحقق لأسباب تتعلق بالجانبين. فبغداد، حتى بعد ان عفت عن البارزانيين، لم تكن تصدق ان البارزانيين اصبحوا ميالين للسلام. اما البارزانيون فقد كانوا يرون ان ضغط الدولة لتجريدهم من السلاح يمس امنهم وانهم بدون سلاح لن يأمنوا على

---

[12] میرزا محەمەد ئەمین مەنگوڕی، بەسەرهاتی سیاسیی کورد لە ١٩١٤ـەوە بۆ ١٩٥٨، بەشی دووەم، بڵاوکراوەکانی وەزارەتی رۆشنبیری، سلێمانی، ٢٠٠١، ل ٣٢.

[13] مسعود البارزاني، البارزاني والحركة التحررية الكردية ١٩٣١-١٩٣٢، منشورات الحزب الديمقراطي الكردستاني، ١٩٨٦، ص ٤٨.

حياتهم من تهديد القبائل المعادية لهم. ومن هنا بدأت حقبة النفي في حياة الشيخ احمد. لا تورد المصادر البارزانية معلومات مهمة عن حقبة الموصل التي دامت ثلاث سنوات تقريباً. في هذه الحقبة احكم العراقيون سيطرتهم على القبائل، لدرجة ان خليل خوشاوي الذي كان مطلوباً القبض عليه لم يعد واثقاً من قدرته على الاختفاء وحاول الفرار الى سوريا لكنه فشل[١٤]. وابعد من ذلك، نجحت السلطات العراقية في عام ١٩٣٥ في القضاء على تهديدات خوشاوي وقتله. ولأسباب غير واضحة، فأنه في اواخر عام ١٩٣٦ نقل العراقيون الشيخ احمد ورهطه الى بغداد. هناك التقى الشيخ محمود الذي كان قد خاض حرباً فاشلة ضد العراقيين والبريطانيين ثم استسلم في النهاية في عام ١٩٣١. بعد ذلك قامت السلطات بنقلهم الى الناصرية في الجنوب الشيعي لكنها عادت في عام ١٩٣٩ ووزعتهم على آلتون كوبري بين اربيل وكركوك وعلى كفري في جنوب كركوك. ثم نقلتهم لاحقاً الى السليمانية.

تمثل مرحلة السليمانية بداية اقتران نشاط البارزانيين بالحركة السياسية لكن هذا لايسري على الشيخ احمد الذي آثر دوماً ان يظل بعيداً عن السياسة. والنقطة الاخرى الجديرة بالاهتمام هي ان مرحلة السليمانية ساهمت في بلورة الوعي القومي للبارزانيين. ولما كان صعبا الحديث عن حركة قومية لاتكون المتطلبات السياسية مرادفة لها، فأن تزاوج الحركة القومية بمقتضيات السياسة يبدو منطقياً بالكامل. بيد ان الاكثر اهمية من كل هذا هو انه في تلك المرحلة ظهرت الشروط المطلوبة لبروز قيادة سياسية الى جانب القيادة الروحية بين البارزانيين. واذا كان الشيخ احمد قد صان بالكامل سلطته الروحية، فذاك لأنه لم يكن اي من اتباعه قادراً على منافسته. اما السلطة السياسية فلم تكن تجذبه ابداً وقد حالف الحظ شقيقه، ملا مصطفى، في ان يحقق لنفسه السلطة السياسية.

كان ملا مصطفى قد مل دراسة العلوم الدينية في جامع الشيخ سلام بالسليمانية وسأم حياة المنفى المقيتة. وتكشف مقتطفات مهمة من مذكرات ميرزا محمد امين منكوري، ان منكوري اوحى لملا مصطفى بأستعداده لمساعدته

[١٤] نفس المصدر، ص ٥٢.

للفرار من السليمانية اذا رغب في ذلك. وعلى الاغلب فأن ملا مصطفى لم يأخذ الفكرة مأخذ الجد في البداية. في مذكراته يشير منكوري، الذي كان عضواً في حزب قومي سري في السليمانية يدعى "برایاتي"، ان حزبه كلفه بمفاتحة ملا مصطفى لتولي رئاسة الحزب وانه اعرب له عن قدرته على تهريبه الى بارزان. ويقول منكوري ان ملا مصطفى الذي لم يكن حتى ذلك الوقت قد مارس السياسة، لم يؤيد فكرة توليه قيادة الحزب ولم يرغب في التمرد على الدولة[15].

لكن ملا مصطفى اخذ بعد ذلك يفكر في الفرار من المنفى. وقد نفذ ذلك فعلاً وفر مع اثنين اخرين الى ايران، بمساعدة من الشخصية القومية اللبرالية المعروفة في السليمانية، الشيخ لطيف برزنجي[16]. لا تفصح المصادر البارزانية عن الغاية من فراره. ومن الصعب ان يكون الشيخ احمد قد حث ملا مصطفى على قيادة عصيان مسلح ضد الدولة لاجبارها على اعادة المنفيين الى بارزان لأن الشيخ احمد لم يكن يرغب في المجازفة وانه لم يكن هناك ما يضمن ان يحقق العصيان المسلح اهدافه المرجوة. وهناك شهادة محايدة تؤيد ذلك. ففي عام ١٩٤٣، بعد فرار ملا مصطفى بأيام، زار معروف جیاووك، محافظ السليمانية في العام التالي، الشيخ احمد في بيته، وهناك اكد له الشيخ انه لم يكن مطلعا على هروب ملا مصطفى[17].

هناك بهذا الخصوص حادثة ربما تكون قادرة على ازالة بعض الابهام. فأستناداً الى ما سمعه مسعود بارزاني من والده ملا مصطفى، فأن الانجليز كانوا قد طلبوا من ملا مصطفى ان يتصل في اربيل بالضباط الاكراد وان يتجه الى بارزان ويقود من هناك تمرداً مسلحاً ضد رئيس الوزراء العراقي رشيد عالي الكيلاني[18]. ولأن هذه الحادثة ترتبط بشخص الكيلاني، فهي تعود الى عام

---

[15] میرزا محەمەد ئەمین مەنگوری، بەشێك لەیادەوەرییەکانم (١٩١٠-١٩٨٨)، گۆڤاری رۆڤار، ژمارە ٤١، سلیمانی، ٢٠٠٦، ص ١٦.

[16] ئاکۆ عەبدولکەریم مەحمود شوانی، شاری سلێمانی (١٩٣٢-١٩٤٥) لێکۆڵینەوەیەکی مێژوویی-سیاسی (تێزی دکتۆرا)، زانکۆی سلێمانی، سلێمانی، ٢٠٠٧، ل ٢٦.

[17] معروف جیاووك، مأساة بارزان المظلومة، الطبعة الثانية، دار آراس للطباعة والنشر، اربيل، ٢٠٠١، ص ١١٧.

[18] مسعود البارزاني، البارزاني والحركة التحررية الكردية ١٩٣١-١٩٣٢، المصدر السابق، ص ٥٤.

١٩٤٠ حيث كان الانجليز يرغبون في اقصاء الكيلاني عن الحكم مثلما اقصوا علي ماهر عن رئاسة الوزراء في مصر لأنه تسربت اليهم معلومات حول اتصالات سرية بين الكيلاني مع المانيا وايطاليا وعزز شكوك بريطانيا ان الكيلاني امتنع عن قطع العلاقات مع ايطاليا وتردد انه يعمل على اعادتها مع المانيا[١٩]. عندها، بحسب مسعود بارزاني، لفت ملا مصطفى الانتباه الى انه غير قادر على اتخاذ قرار بهذا الشأن وانه يجب ان يراجع اخيه، الشيخ احمد. ولم يوافق الشيخ احمد على ذلك. وتخلو المصادر البريطانية والعراقية من ذكر اي شيء عن هذا الموضوع.

لا ريب ان البارزانيين عاشوا وضعا مزريا في السليمانية. في رسالته الى السلطات العراقية، برر ملا مصطفى هروبه بضيق حياته في السليمانية طالبا من بغداد السماح له بالعيش في بارزان[٢٠]. والحقيقة ان ملا مصطفى كان متبرما الى اقصى حد وهو في السليمانية. هذا التبرم يبدو شيئاً طبيعياً جداً بالنسبة لشخص تعود ان يحيا بحرية مثل الطيور في الجبال. لقد سبق ان تبرم ملا مصطفى من وجوده في تركيا في عام ١٩٣٢ عندما كان هو واخوته موجودين فيها كلاجئين. ويشير مسعود بارزاني الى حادثة تتعلق بهذا الموضوع لها دلالاتها. ففي عام ١٩٣٢ كان الاتراك قد نقلوا الشيخ احمد الى انقرة، فيما ارسلوا ملا مصطفى الى ارزنجان. وهناك تبرم ملا مصطفى من حياته التعيسة الى اقصى درجة فترك ارزنجان واتجه نحو قبيلة غاردي gardi على الحدود العراقية-التركية[٢١]. ولم يتطرق مسعود بارزاني الى حصول ملا مصطفى على موافقة الشيخ احمد على ترك ارزنجان والتوجه نحو الحدود.

قبل ان يبدأ ملا مصطفى نشاطه ضد الدولة، سمع بوجود عبدالاله، الوصي على عرش العراق، في ضيافة احد ملاكي الارض الاقطاعيين في ميركه مير

---

[١٩] رغيد الصلح، حربا بريطانيا والعراق ١٩٤١-١٩٩١، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٦٧.

[٢٠] حسن مصطفى، البارزانيون وحركات بارزان ١٩٣٢-١٩٤٧، الطبعة الثانية، دار افاق عربية للصحافة والنشر، بغداد، ١٩٨٣، ص ٥٧.

[٢١] مسعود البارزاني، البارزاني والحركة التحررية الكردية١٩٣١-١٩٣٢، المصدر السابق، ص ٤٦-٤٧.

mergemir، وهـي منطقـة اصطياف الى الجنـوب مـن كيلـة شـين، فعـزم علـى اختطافه. اما ما كان يبغيه من خطف اكبر مسؤول في الدولة العراقية، فهو علـى الاغلب مبادلته مع الشيخ احمد. وفي كتاب مسعود بـارزاني عـن مـلا مصـطفى نجد اشارة غير مباشرة الى ذلك. يؤكد بارزاني ان ملا مصطفى عـزم علـى خطـف الوصي "ليختصر مهمته ويضمن لها قدراً اكبر من النجاح دون عناء"[٢٢].

من المرجح ان ملا مصطفى لم يكن يفكـر في تلـك المرحلـة في انتـزاع مكاسـب سياسية من بغداد عن طريق احتجاز الوصي، لأنه من الصعب جداً الاعتقاد بـأن احتجاز الوصي كان يؤمن له تلك المكاسب. اما احتجازه مـن اجـل مبادلتـه مـع الشيخ احمـد فهـي ممكنـة ومعقولـة. والاشـارة الـتي يوردهـا بـارزاني الى ان مـلا مصطفى كان يريد تحقيق هدفه "دون عناء" هامة جداً لأنـه في السياسـة لايمكـن تحقيق المكاسب دون عناء. ويفضي هذا الى استنتاج ان ملا مصطفى كان قد حدد هدفه منذ البداية، او بعد وصـوله الى ايـران وجعـل هاديـه تخلـيص الشـيخ احمـد وصحبه من حياة الاسر مهما كلف الثمن. وفي واقع الامر، فأن بـارزاني في كتابـه يستخدم تعبيراً دقيقاً جدا للتعبير عن رؤية مـلا مصطفى لكيفية حـل خلافـه مـع الدولة فيقول انه فكـر في "اختصـار مهمتـه" وانـه بـدلاً مـن التحـرش بالشـرطة وتنظيم عملية عصيان مسلح، وهو فعل مليء بالمخاطر وغـير مضـمون النتـائج، فكر في خطف الوصي لأجبار الحكومة على اطلاق سراح الشيخ احمـد. لكـن مـلا مصطفى لم يستطع تحقيق ما كان يصبو اليه.

مهما يكن من امر، فأن مـلا مصطفى وصـل الى بـارزان وجمـع انصـاره وبـدأ نشاطاته ضد مخافر الشرطة. لكن النتيجة لم تكن في صالح الشيخ احمد، اذ سرعان ما نقلته السلطات العراقية الى الحلة وسط العراق. وليس واضحاً لحد الان مـا اذا كانت السلطات قد نقلته الى الحلة حالما عرفت بفرار ملا مصطفى ام نقلته بعد ان بدأ ملا مصطفى بمهاجمة مخافر الشرطة.

لقد اثبت ملا مصطفى انه قـادر علـى جـذب انتبـاه الحكومـة. وبالفعـل فأنـه هاجم الشرطة في المنطقة وقتل كثيراً منهم. وفي المحصـلة النهائيـة فـأن الحكومـة

[٢٢] مسـعود البـارزاني، البـارزاني والحركـة التحرريـة الكرديـة ١٩٤٣-١٩٤٥، منشـورات الحـزب الديمقراطي الكردستاني، ١٩٨٦، ص ١٦.

اوفدت اثنين من ملاكي الارض الواحد تلو الاخر وهما وهاب محمد علي آغا جنديائي ونوري باويل الى ملا مصطفى. وعلى الاغلب فأنه لم تكن لتلك الاتصالات اي اثر.

وبحسب مسعود بارزاني، فأن ملا مصطفى شن اول هجوم على الشرطة في الثاني من تشرين الاول ١٩٤٣[٢٣]. اما اخر هجوم له على الشرطة فتم في ٢٩ كانون الاول[٢٤]. وتبدو فترة التسع والثمانين يوماً هذه هامة جداً لدفع الحكومة لدراسة المشكلة واتخاذ موقف واضح. وعلى الرغم من ان المشكلة بالنسبة لها كانت تكمن في الحركة المسلحة التي بدأها ملا مصطفى، فأن الاعتقاد الذي ساد في بغداد رأى ان حل المشكلة ليس في الجبال بل في الحلة، المنفى القسري للشيخ احمد. ارسل رئيس الوزراء العراقي نوري السعيد وزيره الكردي الاصل ماجد مصطفى الى الحلة وهناك التقى الشيخ احمد. لا تعطينا المصادر الحكومية ولا المصادر البارزانية اية فكرة عن فحوى المباحثات بين ماجد مصطفى والشيخ احمد. ومهما يكن، فأن الشيخ احمد وافق على ارسال ابنه محمد خالد الى ملا مصطفى. وبحسب بارزاني، فأن محمد خالد نقل الى ملا مصطفى توصيات والده[٢٥]. لكن بارزاني لا يشير الى مضمون تلك التوصيات. ويمكن ان نستنتج من وصول ماجد مصطفى الي ميركه سور ولقائه بملا مصطفى في قرية سبيندار بعد تسعة ايام من تلقي ملا مصطفى توصيات الشيخ احمد، ان الشيخ حثه على وقف نشاطه المسلح ضد الشرطة.

في النهاية فأن الاتصالات التي جرت بين ملا مصطفى ووزير الدولة ماجد مصطفى جعلت ملا مصطفى يصيب الهدف فقد اقنع وزير الدولة بضرورة السماح للشيخ احمد بالعودة الى بارزان مقابل امتناعه عن شن المزيد من الهجمات على الشرطة. كان رئيس الوزراء نوري السعيد واعياً لخطورة تورط الدولة في صراع مسلح مع القبائل في وقت لم تكن فيها نتائج الحرب العالمية الثانية قد توضحت بعد.

---

[٢٣] نفس المصدر، ص ٢٤.
[٢٤] نفس المصدر، ص ٣٧.
[٢٥] نفس المصدر، ص ٣٧.

حصل الشيخ احمد على فرصة للراحة استمرت من ١٢ شباط ١٩٤٤ حتى صيف ١٩٤٥. تعد هذه الفترة غامضة في حياة الشيخ احمد. وهو على الاغلب لم يكن يرغب في ان يضع نفسه خارج القانون وكان السأم من مرارة تجربة النفي القاسية تحركه للسلام. لكنه ابتداء من حزيران ١٩٤٤، وهو تاريخ استقالة نوري السعيد من رئاسة الوزراء، صار على الشيخ احمد ان يفكر بطريقة اخرى. لم ينظر نوري السعيد الى قضية البارزانيين كقضية سياسية بل اعتبرها مجرد خلاف بين القبائل والحكومة وكان مبرره ان الحكومة تواجه على الدوام تمردات قبلية بين الاكراد في الشمال والشيعة في الجنوب، لكنه كان يرى ضرورة ان يقترن النظام السياسي بعلاقة مستقرة مع القبائل. واذ واجهته مشكلة البارزانيين، فأنه خضع على الاغلب في سلوكه لثلاث عوامل: اولها هو الوضع غير المستقر في ايران الذي كان يشبه الفوضى حيث كانت الدولة قد فقدت سلطتها على مناطق شاسعة من اقاليمها، بما فيها اجزاء كبيرة من المنطقة الكردية. والثاني هو ظروف الحرب العالمية الثانية التي كانت تتطلب من الحكومة ابداء مزيد من المرونة ازاء تمرد القبائل. والثالث هو ان العراق كان قد خرج لتوه من تجربة التمرد الذي قاده رئيس الوزراء الاسبق رشيد عالي الكيلاني ضد الطبقة السياسية العراقية الموالية لبريطانيا وضد بريطانيا نفسها. وكان اسوأ ما في تلك التجربة هو ان الجيش لم يثبت أنه قادر على مواجهة بريطانيا وخرج من حربه مهزوماً.

ان المصادر البارزانية لا تتحدث عن اي دور للشيخ احمد في تلك المرحلة. لكن الوثائق التي نشرها مسعود بارزاني في عام ١٩٨٦ تحتوي على اشارات مهمة، لكن بحاجة الى تفاصيل، عن دور كبير للشيخ احمد. ان اثنتين من تلك الوثائق تتضمنان اشارات الى فعالية الشيخ احمد. ان الوثيقة السادسة[٢٦] وهي رسالة كتبها مصطفى خوشناو، الضابط في الجيش العراقي، في ١٨ اذار ١٩٤٥ يمكن ان تكون تعبيراً مكثفاً عن احترام فائق للشيخ احمد. لا تذكر الرسالة الشخص الذي وجهت اليه، ويدل ذلك على مسعى محموم لأبراز شأن المخاطب. وترد كنية المخاطب في بداية الرسالة بشكل "خدان الاكراد"، واللقب كما هو معروف لم

[٢٦] نفس المصدر، ص ١٢٦.

يستخدم بين البارزانيين انذاك الا لشخص واحد فقط هو الشيخ احمد. في رسالته يستخدم مصطفى خوشناو التعبير التقليدي للخضوع المشوب بالاحترام، الشائع بين الاكراد، وهو تقبيل اليد. وهذه العبارة لا تستخدم الا للافراد ذوي المقام الرفيع. وتتضمن الرسالة كلاماً عن قضايا تتعلق بالقبائل، اما النقطة الجديرة بالاهتمام فهي الاشارة الى ان الرسالة كتبت رداً على رسالة موجهة الى مصطفى خوشناو. وتعطي الوثيقة السابعة نفس المضمون تقريباً[٢٧]. فهي بالاصل رسالة كتبها خمسة من ملاكي الارض الوطنيين من قبيلة دزايي في جنوب اربيل الى ملا مصطفى في العاشر من اذار ١٩٤٥ والاشارة المهمة التي تتضمنها هو افصاحها عن تلقي ملاكي الارض المشار اليهم رسالة من الشيخ احمد.

تفصح هاتان الوثيقتان عن نشاط بدأه الشيخ احمد، ربما منذ صيف ١٩٤٤، بكتابة رسائل الى زعماء محليين. وقطعاً، فأنه بدون الحصول على تلك الرسائل التي مضى على كتابتها اكثر من نصف قرن، يصعب تكوين صورة دقيقة عن مضمونها. لكنها على الارجح تعبر عن عدم اطمئنان الشيخ من المستقبل وعدم ثقته بالقادة العراقيين. لقد بدت مخاوف الشيخ بعد استقالة رئيس الوزراء نوري السعيد منطقية للغاية لأن حمدي الباجهجي الذي تولى رئاسة الوزراء بعد نوري السعيد لم يكن يرغب في ايجاد حلول سلمية للخلاف مع القبائل ولم يكن مهتماً بالتقيد بنصائح نوري السعيد الذي كان قد دعا في كتاب استقالته الى الاهتمام بالمنطقة الكردية.

تبدو الظروف في تلك الحقبة على درجة عالية من التعقيد. لقد ظهرت وجهات نظر مختلفة داخل حزب هيوا القومي اليميني وظهر فيه تيار قوي يتزعمه ضباط اكراد في الجيش العراقي رأوا ضرورة التحالف مع البارزانيين لتنظيم ثورة مسلحة في الجبال. وفي بداية ١٩٤٥ شكل الضباط لجنة الحرية (آزادي) واختاروا لزعامتها ملا مصطفى. ان التمعن في تركيبة لجنة الحرية يبين انها لم تكن حزبا سياسيا بالمعنى الخاص بل كانت في الحقيقة مجرد هيئة قيادية لتوفير متطلبات تنظيم ثورة مسلحة بين القبائل. وقد شكلت اللجنة على الاغلب من ملا مصطفى وستة من

[٢٧] نفس المصدر، ص ١٠٣.

الضباط الاكراد الذين تركوا صفوف الجيش العراقي. وتبدو علاقة الضباط الستة مع رئيس حزبهم رفيق حلمي غامضة، ويوضح اقدام الضباط الستة على التحالف مع ملا مصطفى دون الرجوع الى حزبهم، انهم في تلك المرحلة كانوا قد تمردوا عليه. ويلاحظ الدكتور مكرم طالباني في كتابه عن حزب هيوا ان الضباط الستة كانوا يتحركون دون استشارة قيادة الحزب[٢٨]. وتفيد رسالة بعثها رئيس الحزب رفيق حلمي الى ملا مصطفى الذي كان قد صار رسميا رئيساً للجنة الحرية، ان حلمي لم يعارض تشكيل اللجنة واقترح ان تصبح اللجنة الجناح العسكري لحزبه. هنا استعمل حلمي كل لباقته حتى لا تخرج الامور من يديه فقدم اقتراحين مترادفين، اولهما توحيد لجنة الحرية وحزب هيوا وهو ما يمكن عده اعترافا بأنفصال الضباط الستة عنه وثانيهما قبوله ان يكون المركز القيادي في بارزان وهو ما يجوز اعتباره دليلا على محدودية سيطرته على الحركة السياسية وعلى اعضاء حزبه.

ابتداء من ٨ آب ١٩٤٥ عندما خول رئيس الوزراء حمدي الباجه‌جي وزير دفاعه صلاحية التحرك ضد البارزانيين، صار على البارزانيين ان يستعدوا للحرب. ان فترة الثمان والاربعين يوماً الفاصلة بين بدء القتال في جبهة رواندوز في ٢٥ آب ودخول البارزانيين الاراضي الايرانية في ١١ تشرين الاول اوضحت ان الجيش العراقي مصمم على سحق الثورة. وفي النهاية، وبعد ان تيقن الشيخ احمد ان قبيلته لا طاقة لها على ايقاف الهجوم العراقي اعطى اوامره بدخول الاراضي الايرانية. وبعد يومين من ذلك، اعلنت بغداد رسميا عن هروب البارزانيين الى ايران وانتهاء الحركات العسكرية ضدهم. لاحقاً اصدر المجلس العسكري العرفي في اربيل، في الاول من كانون الاول، احكام اعدام غيابية بحق الشيخ احمد واخيه ملا مصطفى[٢٩].

اصبح البارزانيون في ايران في مأمن لكن بنياتهم السايكولوجية تعرضت الى انتكاسة عنيفة لأنهم اصبحوا من جديد بعيدين عن وطنهم. قطعاً لايمكن المقارنة

---

[٢٨] الدكتور مكرم طالباني، حزب هيوا، مركز خاك للنشر والاعلام، السليمانية، ٢٠٠٢، ص ١٢١.

[٢٩] عبدالرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، الجزء السادس، الطبعة السابعة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨، ص ٣٠٢.

بين وضعهم في ايران وبين وضعهم في جنوب العراق. وعلى الرغم من انهم سواء كانوا في جنوب العراق او في ايران لم يفقدوا صفتهم كلاجئين في منفى غير اختياري، ولكن لا يجب ان نستهين بأقامتهم في ايران، لأنهم هناك شعروا انهم قادرون على التعبير عن انفسهم والعيش بأدنى احساس من المهانة، وذلك ليس بفضل سبب واحد، بل بفضل اسباب عدة، اولها انهم كانوا بين ابناء جلدتهم من الاكراد الايرانيين، وثانيها انه صار ينظر اليهم كمناضلين من اجل الحرية بعد ان كانوا مجرد متمردين على الدولة، وثالثها، وربما هو الاهم، ان الاكراد الايرانيين بعدما اعلنوا عن تأسيس جمهوريتهم من طرف واحد في مهاباد في كانون الثاني ١٩٤٦ قرروا دمج المقاتلين البارزانيين بقوات الجمهورية.

انشغل الشيخ احمد في تلك الفترة بأعادة تنظيم شؤون قبيلته وترك النشاطات العامة لأخيه ملا مصطفى. في كانون الاول ١٩٤٦ اعاد الجيش الايراني سيطرته على تبريز واسقط حكومة اقليم اذربيجان المدعومة من الروس واندفع لاحقاً متجهاً نحو مهاباد وما لبث ان دخلها بدون قتال في نفس الشهر، وبذلك فقد الاكراد جمهوريتهم وكل المكتسبات السياسية التي حققوها في تلك الحقبة.

هنا اصبح وضع البارزانيين حرجاً للغاية. قرر الشيخ احمد على عجل ان ينسحب بقبيلته الى اشنوية القريبة من مثلث الحدود التركي-العراقي-الايراني وكان يخشى ان يتسبب هطول الثلوج في عرقلة انسحابه. حاول الجيش الايراني تجنب الاصطدام بالبارزانيين. ان ابو الحسن تافراشيان، الضابط اليساري في جيش اذربيجان الذي شارك في انتفاضة الضباط في اقليم خراسان وساعد البارزانيين في حربهم ضد الجيش الايراني بعد سقوط مهاباد، يعطينا تحليلا دقيقاً لاستراتيجية الجيش الايراني بحسب ما ورد في كتابه "انتفاضة ضباط خراسان" اذ يرى ان الجيش الايراني تجنب الاصطدام بالبارزانيين لأنه كان يعتبر ان مهمته الاساسية هي تطهير المنطقة من بقايا قوات القبائل التي كان يمكن ان تشكل خطراً على القوات الايرانية اذا لم يتم نزع سلاحها. هكذا، فأنه في حين واصل الايرانيون سعيهم لنزع سلاح القبائل، دعوا البارزانيين الى المفاوضة لتقرير مصيرهم. يرى تافراشيان ان القيادة العسكرية الايرانية لم تكن قد حسمت موضوع البارزانيين وانه كان عليها ان تختار واحداً من الحلول الممكنة وهي اما ابادتهم عن بكرة

ابـيهم، وقطعـاً لم يكـن ذلـك يتحقـق بسـهولة، وامـا اجبـارهم بـالقوة علـى تـرك الاراضي الايرانية واما التفـاوض معهـم لأيجـاد مخـرج سـلمي[30]. وفي النهايـة مـال الايرانيون الى الخيار الثالث.

عقد اول لقاء بـين الجـيش الايرانـي والبـارزانيين في بلـدة ناغـادا الواقعـة بـين مهاباد واشنوية. ولا تقدم المصادر البارزانية تفاصيل كثيرة عـن هـذا اللقـاء وثمـة تضارب في المعلومات بشأنه. وبحسب مسعود بارزاني فأن اللقاء ضم الشـيخ احمـد وملا مصـطفى عـن البـارزانيين والجنـرال همـايوني والعقيـد غفـاري عـن الجـيش الايراني[31]. اما تافراشيان فأنه يذكر ان اللقاء ضم العقيد غفاري ومـلا مصـطفى فقط[32]. ومهما يكن فأنه في ذلـك اللقـاء اقـترح الايرانيـون ان يرسـل البـارزانيون ممثليهم الى طهران وهذا يحمل على الاعتقـاد بـأن الجـيش اعتـبر المسـألة سياسـية بالدرجـة الاولى وان علـى رجـال السياسـة في طهـران ان يتفـاهموا عليهـا مـع البارزانيين بشكل مباشر. في النهاية وافق الشيخ احمد على ارسال مـلا مصـطفى الى طهران. ولا تسمح المعلومات المتوفرة بتحديد الصلاحيات التي خولها الشـيخ احمد لملا مصطفى في مباحثاته مع الايرانيين.

عندما قبل الشيخ احمد بأرسال ممثلين الى طهران فأنه دل بذلك على انـه كـان بحاجة الى الوقت. واذا اعتمدنا على المصـادر الـتي تقـول ان الايـرانيين في ناغـادا طلبوا من الشيخ احمد مغادرة الاراضي الايرانية وان الشـيخ طلـب امهالـه حتـى الربيع، فأن كل طرف يكون بذلك قد فهم ما يريده الاخر. يعني هذا ان الجيش لو رفض طلـب البـارزانيين، فـأن عليـه ان يجهـز نفسـه لمقـاتلتهم وطـردهم بـالقوة او ابادتهم. لكنه بالتأكيد لم يكن يريد ان يتورط في جبهة اخرى في وقت لم يكـن قـد احكم قبضته على الجبهات الاخرى. حتى تافراشيان، الذي كان مطلوباً من الجيش لأنه كان في عداد المتمردين، ايد سياسة الجيش واعتبرها صائبة[33].

---

[30] ئەبولحەسەن تەفرەشیان، بارزانییەکان، وەرگێڕانـی بـەختیار شـەمەیی، چـاپی دووەم، بلاوکراوەکـانی بزوتنەوەی فەرهەنگیی کورد ، ئەمستردام، ٢٠٠٤، ل ٢٣-٢٤.

[31] مسـعود البـارزاني، البـارزاني والحركـة التحرريـة الكرديـة ١٩٤٥-١٩٥٨، منشـورات الحـزب الديمقراطي الكردستاني، ١٩٨٧، ص ٤٩.

[32] ئەبولحەسەن تەفرەشیان، بارزانییەکان، سەرچاوەی پێشو، ل ٢٤.

[33] نفس المصدر، ص ٢٣.

وعلى اية حال، فأن الجيش الايراني نقل وفد البارزانيين برئاسة مـلا مصـطفى الى طهران وهناك التقى ملا مصـطفى الجنـرال علـي رزم آرا رئـيس هيئـة اركـان الجيش والتقى لاحقاً رئيس الوزراء قوام السـلطنة. قـدم الايرانيـون لمـلا مصـطفى عرضـاً لم يتوقعـوا رفضـه واعربـوا عـن رغبـتهم في ايجـاد حـل انسـاني لمشـكلة البارزانيين. بدا المشروع الايراني جذاباً للغاية. فقد اقترح ان يتم توطين البارزانيين قرب همدان وتوفير الارض لهم لزراعتها ومنحهم الجنسية الايرانيـة اذا رغبـوا في ذلك. وبحسب سجادي، فأنهم ذهبوا ابعد من ذلك، عندما اعربوا لملا مصطفى انه اذا لم يرغب كل البارزانيين في البقاء في ايران، فأن طهران مسـتعدة لمـنح اللجـوء السياسي لعدد يربو على المئة شخص من البارزانيين وغير البارزانيين ممن يخشـون على حياتهم فيمـا لـو عـادوا الى العـراق. وفي النهايـة، اعلنـوا انـه اذا لم يرغـب البـارزانيون في قبـول المقترحـين، فأنـه مـن غـير الممكـن بقـاءهم داخـل الاراضـي الايرانية وانه سيكون عليهم مغادرتها قبل ٢٢ كانون الثاني ١٩٤٧[٣٤].

في هـذه الاثنـاء، ظهـرت اقتراحـات جديـدة في اشـنوية. كانـت فكـرة عـودة البارزانيين الى العراق صعبة جداً ولم تكن هناك معلومات عن نتـائج مفاوضـات مـلا مصـطفى في طهـران. هكـذا، فـأن اخـرين سـعوا الى تـدبير امـرهم وروجـوا لأمكانية التوجه الى الاتحاد السوفيتي. وبحسب العقيد بكر عبدالكريم حويزي في مذكراته، فأنه اقنع الشيخ احمد بقبـول اللجـوء الى الاتحـاد السـوفيتي وازاء ذلـك خوله الشيخ صلاحية الاتصال بالروس[٣٥].

في طهران يبدو ان ملا مصطفى قبل المشروع الايراني لأنـه كـان يـرى انـه مـا من خيار امام البارزانيين سوى اللجوء الى الاتحاد السوفيتي او العودة الى العراق او البقاء في ايران. وعاد لاحقـاً الى اشـنوية ليطلـع الشـيخ احمـد علـى اقتراحـات طهران. هكذا اصبح كل شيء منـاطاً بقرار الشيخ. رفض الشيخ العـرض الايرانـي وفضل اللجوء الى الاتحـاد السـوفيتي لكـن مشـكلته ان ذلـك لم يكـن يسـيراً لأن الايرانيين ما كانوا سيسمحون لهم بالتوجه نحو الحدود السوفيتية.

---

[٣٤] عەلائەدین سەجادی، شۆڕشەکانی کورد، سەرچاوەی پێشو، ل ١٤٢.

[٣٥] بـەکر عەبدولکـەریم حـەوێزی، گەشـتێك بـەکۆماری مـەهابادا: بیرەوەرییـەکانم لەڕۆژهـەڵاتی کوردستاندا ١٩٤٤-١٩٤٧، دەزگای چاپو بڵاوکردنەوەی ئاراس، هەولێر، ٢٠٠١، ل ١٠٨.

بالنسبة للايرانيين، فأنهم اعتبروا ان المشكلة قد حلت ولم يرد في خاطرهم ان يرفض البارزانيون عرضهم، والى ان يتم البارزانيون استعداداتهم للانتقال الى همدان فقد امدوهم بشاحنة من القمح[٣٦].

هكذا صار لزاما على الشيخ احمد ان يختار ما بين الاتحاد السوفيتي وايران، فأختار الاولى. لكنه كان بعيداً عن الحدود السوفيتية-الايرانية بما لا يقل عن ٥٠٠ كيلو متر وبدا له انه بحاجة الى المماطلة حتى ينقضي الشتاء ليشق طريقه نحو الشمال. وفي النهاية ضاق الايرانيون به ذرعاً ووعوا انه يرفض عرضهم فأعطوا لقوات الجيش الصلاحيات المطلوبة لأخراج البارزانيين من الاراضي الايرانية. هنا، خسر الشيخ احمد العرض الايراني ولم يوفق في الوصول الى الحدود السوفيتية وصار يتطلع الى العودة الى العراق.

كانت وجهتا نظر ملا مصطفى والشيخ احمد على طرفي نقيض. ففي الحين الذي كان فيه الشيخ احمد يبني امالاً على حصوله على عفو من بغداد مثلما كان قد حصل عليه مرتين في الماضي، مرة في عام ١٩٣٢ واخرى في عام ١٩٤٤، كان ملا مصطفى يرى ان الحصول على عفو لا يحل المشكلة لأن كل عفو يقترن بالشرط الذي يبدو ثقيلاً جداً على البارزانيين وهو تسليم اسلحتهم. ان مذكرات تافراشيان، الذي عاش في تلك الفترة بين البارزانيين تزيح الستار عن خلاف قوي حول هذا الموضوع بين الاخوين. يشير تافراشيان الى ان ملا مصطفى كان يردد ان جل ما يريده الشيخ احمد هو ان يعيش بأمان في بارزان دون ان يعي ان العودة الى بارزان تعني تجريده من السلاح. وبحسب ذات النظرة التي تبرز ضرورة السلاح لضمان حياة بلا خوف، اكد ملا مصطفى "اننا اذا فقدنا اسلحتنا، سنصبح رجالاً ضعفاء ويصبح في مقدور الاخرين ان يقرروا مصيرنا"[٣٧].

يرجح ان اسباباً سايكولوجية واخرى واقعية هي التي دفعت الشيخ احمد الى رفض المشروع الايراني رغم انه كان يضمن حياة قبيلته. عزا ايوب بارزاني سبب رفض العرض الايراني الى ان الشيخ احمد كان يتشاءم من ايران لأنها تذكره

---

[٣٦] ئەبولحەسەن تەفرەشیان، بارزانییەکان، سەرچاوەی پێشو، ل ٣١.

[٣٧] نفس المصدر، ص ٢٩-٣٠.

بحادثة اعتقال اخيه الشيخ عبدالسلام الثاني في عام ١٩١٤ في قرية قرب اورمية بأيران وتسليمه الى السلطات العثمانية، ثم اعدامه في الموصل[٣٨]. وزاد على هذا ان البارزانيين فتك بهم المرض مع دخولهم الاراضي الايرانية وانه في الشهور الستة الاولى من عام ١٩٤٦ اودى تفشي مرض التيفوئيد بينهم بحياة اكثر من ١٥٠٠ فرد[٣٩]. كل هذا جعل مجرد التفكير في البقاء في ايران بادرة لا تدل على الخير في نظر الشيخ. وقد تصرف بشكل بدا وكأنه يستلهم من تجارب الماضي غير المحببة الى قلبه، موقفاً يلائم الوضع الذي كان فيه. هذا الموقف، الذي لايرتكز على اساس براغماتي، يرمز الى رهافة احاسيس الشيخ احمد الذي مال الى تفضيل عفو غير مضمون على حياة مستقرة في وطن جديد. ومكمن الضعف هنا يظهر في غلبة العاطفة على العقل.

هذه الاسباب التي لايمكن انكار تأثيرها على صنع القرار، ربما تكون ثانوية. ولعل السبب الرئيسي لرفض العرض الايراني هو ان الشيخ لم يكن يثق كثيراً بالسياسة الايرانية وانه كان يخشى ان يتم تسليمهم الى العراقيين بعد تجريدهم من اسلحتهم.

وبالنتيجة، خرج البارزانيون من الاراضي الايرانية بعد سلسلة من الاصطدامات مع القوات الايرانية وبدأوا مساعيهم لأستحصال عفو من السلطات العراقية. والوحيد الذي لم يحبذ قرار العودة هو ملا مصطفى واذا كان قد اذعن لقرار اخيه فذاك لأنه لم يكن في استطاعته معارضته بحكم كونه خاضعاً لنظام الطاعة الذي يفرض عليه ان يسلم دون نقاش بكل ما يأمر به القائد. لكنه بالمقابل حث تافراشيان والضباط الاخرين على العمل على ثني الشيخ عن قرار العودة الى العراق[٤٠].

واذ يأس الشيخ احمد من حصوله على عفو من العراقيين قرر وهو يعي خطورة قراره ان يستسلم للعراقيين لكن قلة من المسلحين بقيادة ملا مصطفى شقت طريقها بصعوبة الى الحدود السوفيتية وحصلت على حق اللجوء.

---

[٣٨] لقاء مع ايوب بارزاني في السليمانية في ٢١/٨/٢٠٠٧.

[٣٩] مسعود البارزاني، البارزاني والحركة التحررية الكردية ١٩٤٥-١٩٥٨، المصدر السابق، ص ٢٤.

[٤٠] انظر: ئەبولحەسەن تەفرەشیان، بارزانییەکان، سەرچاوەی پێشو، ل ٣٠.

مهما يكن من امر، فأن الشيخ احمد وقد سلم نفسه دون ان يحصل على عفو، كان يسير على سياسة ترمي الى التضحية بالذات من اجل انقاذ المجموع. وهذه السياسة سبقه اليها قاضي محمد، رئيس جمهورية مهاباد، عندما فضّل الاستسلام للقوات الايرانية على المقاومة معلقاً الامل على ان يؤدي استسلامه الى تجنيب مواطنيه مخاطر الانتقام. وعلى الرغم من ان هذه السياسة لايمكن ان تقيّم الا في اطارها التاريخي وفي ضوء نتائجها، فأنها بدت منطقية لكل من قاضي محمد الذي فقد جمهوريته والشيخ احمد الذي فقد الامل في الحصول على مكان آمن لقبيلته. ان تقييم هذه اللعبة الخطرة المقرونة بالانفعال والعاطفة والمسؤولية الابوية يتطلب فهم معنى التضحية بعمق، لكنها في كل الاحوال لن تتحول الى مثال للاقتداء بها. يلفت النظر ان تضحية كل من قاضي محمد والشيخ احمد ذهبت هدراً لأنهما لم ينجحا في تأمين حياة آمنة لأتباعهما مثلما كانا يأملان.

جمع العراقيون البارزانيين في معسكر محاط بالاسلاك الشائكة في ديانا وعاملوهم بقسوة شديدة. وحاول الشيخ احمد عبثاً افهام الحكومة انه وحده فقط يتحمل كل التبعات وانه لا ذنب لقبيلته[٤١].

لقد اثارت المأساة التي عاشها البارزانيون ضمير الاكراد فبدأوا بكل السبل المتاحة تنظيم حركة للضغط على الحكومة للتوقف عن ايذائهم. وقد بدأ علاء الدين سجادي رئيس تحرير مجلة "نزار" ابتداءا من نيسان ١٩٤٨ حملة للضغط على الحكومة للعفو عن البارزانيين[٤٢]. وفي المقال الذي كتبه محمد علي في المجلة ناشد الحكومة اصدار عفو عام عن البارزانيين جميعاً وتأمين حياتهم من اعتداء القبائل المناوئة لهم[٤٣]. وجمع المحامي ابراهيم احمد، الذي سيصبح لاحقاً سكرتير الحزب الديمقراطي الكردستاني، الفي توقيع لمواطنين طالبوا الحكومة بالعفو عن البارزانيين[٤٤]. ولكن سرعان ما تبين ان الضغوط الكردية لن تسفر عن شيء وان

---

[٤١] ايوب بارزاني، المقاومة الكردية للاحتلال ١٩١٤-١٩٥٨، دار نشر حقائق المشرق، جنيف، ٢٠٠٢، ص ٣٠٣.

[٤٢] انظر بهذا الصدد: نزار، العدد ٢ في ١٥ نيسان ١٩٤٨، ص٤.

[٤٣] مجلة نزار، العدد ٣، ٣٠ نيسان ١٩٤٨، ص ١٤.

[٤٤] نزار، العدد ٤، ١٥/٥/١٩٤٨، ص ١٣-١٤.

صدور عفو عام عن البارزانيين مجرد خرافة لأن قصر نظر الحكومة كان قد بلغ حدا انها لم تذعن للمناشدات السلمية بل اتخذت قانون العشائر مبرراً لتمديد محكوميات الفي بارزاني لمدة سنة واحدة. وقد عبرت مجلة "نزار" عن سخطها في مقال قالت فيه "ان تعذيب البارزانيين لايؤدي الى نتيجة مفيدة بل الامر على عكس ذلك اذ سيسبب النفرة ويفكك اواصر الوحدة التي نحن نبذل الجهود لتقويتها"[٤٥].

وفي عام ١٩٥٤ اقترح وزير العدل جمال بابان اعادة البارزانيين الى مواطنهم الاصلية او، اذا تعذر ذلك، توطينهم اما في بيتوين في قضاء رانية او في مخمور. اما معروف جياووك فقد كتب في صحف بغداد يقول ان هناك حل واحد لا غير وهو اعادة البارزانيين الى مواطنهم[٤٦]. وكان جياووك قد اقترح قبل ذلك بثلاث وعشرين سنة، قبل ان تتفاقم مشكلة البارزانيين، التفكير في دمج البارزانيين بالنظام السياسي. وفي رسالة الى رئيس مجلس النواب جميل المدفعي اقترح لحل المشكلة تعيين الشيخ احمد بارزاني عضوا في مجلس الاعيان وملا مصطفى قائمقاما لقضاء الزيبار ومحمد صديق مديرا لناحية بارزان. ولم يتلق اي رد على اقتراحه[٤٧].

وقد صدر حكم بالسجن بحق الشيخ احمد الذي نقل الى البصرة ثم لاحقاً الى بغداد. ان اقصى ما ابدته بغداد من مرونة هو اصدارها ارادة ملكية في عام ١٩٥٥ تقضي بالعفو عن السجناء البارزانيين[٤٨]. وكان ذلك بعد ان قضوا ثمان سنوات في السجن، لكنها استثنت الشيخ احمد الذي ظل حتى عام ١٩٥٨ في السجن ولم يخرج منه الا بعد سقوط الملكية وقيام الجمهورية.

---

[٤٥] نفس المصدر، ص ١٥.

[٤٦] معروف جياووك، مأساة بارزان المظلومة، المصدر السابق، ص ١٦.

[٤٧] نفس المصدر، ص ١١٢.

[٤٨] ايوب بارزاني، المقاومة الكردية للاحتلال ١٩١٤-١٩٥٨، المصدر السابق، ص ٣٢٧.

المبحث الثاني

السنوات الاخيرة

ان حقبة السنوات الاحد عشر الممتدة من ١٩٥٨ حتى ١٩٦٩ بالغة الاثر في تحديد مآل البنيات الايديولوجية للعقائد البارزانية. وهذه الفترة بالذات هي السنوات الاخيرة من عمر الشيخ احمد بارزاني.

في الرابع عشر من تموز ١٩٥٨ اطاح انقلاب يساري دموي قاده الجيش بالنظام الملكي في العراق وفي نفس اليوم تم اعلان الجمهورية وفي الايام التالية اطلق النظام الجديد سراح كل السجناء الذين اضطهدهم النظام السابق لأسباب سياسية، ومن بينهم بطبيعة الحال الشيخ احمد.

كان الشيخ احمد قد قضى قرابة احد عشر سنة في سجني البصرة وبغداد وخرج وهو يبلغ من العمر ٦٤ عاما. وقد تركت قسوة العمر وآلام السجن اثارها على صحته ونظرته الى الحياة. خرج الشيخ من السجن بعد اسبوع من نجاح الانقلاب وبقي في بغداد لعدة ايام التقى خلالها الجنرال عبدالكريم قاسم زعيم الانقلاب ومؤسس النظام الجديد. وبعد اقل من عشرة ايام من خروجه عاد الى بارزان.

تتسم السنوات العشر الاخيرة من حياة الشيخ احمد بأهمية بالغة. ونظرا لكونه مكلفاً برعاية شؤون البارزانيين، فقد انهمك الشيخ في قضيتين اعتبرهما على درجة عالية من الاهمية. اولها ضمان السلام للبارزانيين بعد حقبة طويلة من المآسي والتشتت والعذاب. وثانيهما، وهي القضية الاشد حساسية والتي كان واجبه يفرض عليه ان يوليها اهتماماً خاصاً، البت في مسألة من سيخلفه في مشيخة البارزانيين.

وفي الغالب الاعم فأن الشيخ احمد كان لديه نفس الرأي السائد انذاك، الذي يرى انه بسقوط الملكية صار على الاكراد ان يتطلعوا الى حياة اكثر استقراراً في ظل الجمهورية واقترن ذلك الرأي بتفاؤلية ساذجة وثقة لا اساس لها بالمستقبل.

ومنذ عام ١٩٦١ ابتعد الشيخ احمد بشكل كامل عن السياسة[٤٩] وسعى بكل الوسائل الى ان يصرف عن البارزانيين اية مآسي جديدة. لقد تركت تجربتاه في اعوام ١٩٣١-١٩٣٢و ١٩٤٥-١٩٥٨ اثراً عميقاً في قراره وهو لم ينفك يشدد على ضرورة ضمان علاقات مستقرة مع بغداد. وقامت نظريته بالاساس على التفتيش عن الامن بالتكيف مع بغداد. ووفق هذا فأنه لم يؤيد اي عمل من شأنه الاخلال بالعلاقات المستقرة مع بغداد. وفي عام ١٩٦١ عندما تدهورت العلاقة بين بغداد والاكراد، لم تؤثر فيه النظريات الثورية وظل على اعتقاده بأن الثورات لا تحل المشاكل، بل تعقدها اكثر فأكثر.

نظر الشيخ احمد الى احداث ١٩٦١ نظرة عصبوية وتوقع ان تؤثر على خطة السلام التي ينشدها للبارزانيين. وفي الواقع فأن البارزانيين تورطوا على الرغم من انه لم تكن لهم يد في تفجر الاحداث. وقد بدأت الازمة عندما اطلق عبدالكريم قاسم يد قواته لقمع التمردات التي كان الاقطاعيون الاكراد، ممن تضرروا من تطبيق قانون الاصلاح الزراعي وحصلوا على الدعم الايراني، قد نظموها ضد بغداد. ولا يمكن انكار ان الجيش الذي كان يقوده اما ضباط قوميون واما يساريون، بالغ في استخدام القمع ضد المتمردين لدرجة ان المتمردين حازوا على تأييد الجماهير. وتلقى يساريو الحزب الديمقراطي الكردستاني تلك الاشارة الخطيرة بحذر بالغ وراعهم ان يسلب منهم الاقطاعيون قيادة الحركة السياسية. واقتضى الامر ان يقرروا بسرعة اما النظر بلامبالاة الى تمرد الاقطاعيين، وهو ما يعني احتمال فقدانهم شرعية قيادة الحركة السياسية، واما انتزاع القيادة منهم وتحويل التمرد الى ثورة قومية. في النهاية، فأن الجناح اليساري التواق الى قيادة الثورة، نجح في انتزاع القيادة من الاقطاعيين وحول الحركة من تمرد رجعي الى ثورة قومية.

لم يكن بوسع البارزانيين ان لا يتورطوا لأن ملا مصطفى كان يعتبر رئيس الحزب الديمقراطي الكردستاني. وزاد من ذلك التورط ان ملا مصطفى بعد ان

---

[٤٩] جرجيس فتح الله، زيارة للماضي القريب، دار الشمس للطباعة والنشر، ستوكهولم، ١٩٩٨، ص ٢٠٤.

عاد الى العراق من منفاه في روسيا في عام ١٩٥٨، تحول من رئيس بروتوكولي للحزب الى رئيس فعلي واصبحت القضايا الاساسية معلقة على قراره. ليس هناك ادنى شك في ان الشيخ احمد لم يكن مرتاحاً لقيادة ملا مصطفى للحزب الديمقراطي الكردستاني. لكن احساسه العالي بالمسؤولية القومية حثه على غض الطرف عن ذلك. وبالمقابل، فأنه سعى ما امكن الى ابعاد اتباعه عن السياسة وركز بشكل اساسي على القضايا الروحية.

ويدل موقفاه في عامي ١٩٦١و ١٩٦٣ على انه لم يكن يعبأ بغاية الحرب وانه لم يشغله سوى تأمين السلام لمشيخته. وحثه على ذلك ان مناطق البارزانيين قصفت بالطائرات في الاسبوع الاول من الحرب. اثر هذا سارع الى الاتصال من ميركه سور ببغداد واعرب عن رغبته في السلام. وردت عليه بغداد ببرقية طالبة منه تجنب كل نقاش حول السلام الى ان يعيد البارزانيون ما غنموه من اسلحة من قوات الشرطة ويرسل من يمثله للتباحث. ونفذ الشيخ احمد مطالب بغداد وابعد مناطقه عن مآسي الحرب واثارها عن طريق الدبلوماسية [٥٠]. ان طلبه من ملا مصطفى بترك بارزان حتى لا تتعرض للقصف، يعطي الانطباع بأن بغداد اشترطت عليه ابعاد ملا مصطفى عن بارزان. واذا كان بدرالدين علي محافظ اربيل قد زار بارزان لاحقاً، فذاك لا ليجري فقط مباحثات مع الشيخ احمد، انما كذلك ليتأكد من التزامه بوعده بأبعاد ملا مصطفى عن بارزان[٥١].

وفي عام ١٩٦٣ انهار اتفاق الشيخ احمد مع بغداد بعد سقوط حكم الجنرال قاسم على يد الانقلاب اليميني القومي-البعثي. وتحولت المناطق البارزانية الى منطقة عمليات شأنها في ذلك شأن المناطق الاخرى. وفي النهاية احتلت القوات العراقية بارزان في شهر اب واضرمت فيها النار. وفي كانون الاول اقنع الشيخ احمد الحكومة بوقف هجماتها على مشيخته متعهداً بوقوف مناطقه على الحياد. هكذا رعى الشيخ احمد مصالح البارزانيين وحاول قدر استطاعته ازالة اسباب الجفاء بين بغداد والبارزانيين.

---

[٥٠] دكتۆر عبدوڵلا غەفور، بارزانم چۆن دیت، سەرچاوەی پێشو، ل ٦٦-٦٧.

[٥١] شكيب عقراوي، سنوات المحنة في كردستان ١٩٥٨-١٩٨٠، الطبعة الثانية، مطبعة منارة، اربيل، ٢٠٠٧، ص٦٨.

وعلى الرغم من انه آثر ان يتجنب السياسة، فأن اكبر اثر سياسي له في تلك الحقبة يتعلق بمناشدته علانية ملا مصطفى، الذي كان قد تحول الى زعيم كاريزمي للاكراد، ايقاف الحرب من دون شروط او ضمانات والبدء بالتفاوض مع بغداد. في عام ١٩٦٤ ناشد الرئيس العراقي عبدالسلام عارف، الذي كان قد خرج لتوه منتصراً في صراعه مع البعثيين وازاحهم عن الحكم، الشيخ احمد ان يساعده لتحقيق الامن في كردستان طالباً منه ان يدعو ملا مصطفى الى وقف الحرب والتفاوض مع بغداد. ان الهدف من لجوء الرئيس عارف الى الشيخ احمد لأيقاف الحرب غير جلي حتى الان، فليس هناك ما يشير الى ان ملا مصطفى كان سيرفض وقف الحرب لو لم يتدخل الشيخ احمد. رغب الشيخ احمد ان يسهم في تغيير علاقة بغداد مع الاكراد من علاقة قوة الى علاقة تعاقد. هكذا، ففي رسالة الى ملا مصطفى، تليت من اذاعة بغداد، بأتفاق مع الرئيس عارف، ناشده ايقاف الحرب[٥٢]. وبحسب ابراهيم جلال في مذكراته، فأن الشيخ احمد مارس ضغوطاً على ملا مصطفى لأيقاف الحرب[٥٣]. والى جانب ضغوط الشيخ احمد، مارس الروس والامريكان، كل من جانبه، ضغوطاً على ملا مصطفى ليوقف الحرب[٥٤]. وبالنتيجة رضخ ملا مصطفى لتلك الضغوط وبدأت بعد ايقافه الحرب المباحثات مع بغداد.

ثابر الشيخ احمد على تعزيز تأثير القيم الروحية على اتباعه. وفي الحقيقة فأن جهوده تلك لم تكن سوى امتداد للجهود التي كان قد بدأها في اواخر سنوات الاربعينات عندما كان سجينا في البصرة. حينذاك كان قد اوعز الى العارفين بتراث بارزان الروحي الى تأصيل البنيات الايديولوجية للعقائد البارزانية بين البارزانيين في الشتات[٥٥]. لقد كان من صلب اهتماماته ان لا يتسبب الشتات

---

[٥٢] ميرزا محەمەد ئەمین مەنگوڕی، بەسەرهاتی سیاسیی کورد ١٩٥٨-١٩٨٥، بەرگی یەکەم، چاپی دووەم، بنکەی ئەدەبیو روناکبیریی گەلاوێژ، سلیمانی، ١٩٩٩، ل ٦٩.

[٥٣] ئیبراهیم جەلال، خواروی کوردستانو شۆڕشی ئەیلول: بنیاتنانو هەڵتەکاندن ١٩٦١-١٩٧٥، چاپی سێیەم، چاپخانەی ژیار، سلێمانی، ١٩٩١، ل ١٣٦.

[٥٤] شكيب عقراوي، سنوات المحنة في كردستان، المصدر السابق، ص ١٣٤.

[٥٥] ايوب بارزاني، المقاومة الكردية للاحتلال ١٩١٤-١٩٥٨، المصدر السابق، ص ٣٢٥.

وقسوة الحياة في ابتعاد البارزانيين عن جذورهم الروحية. ولاح انه يريد ان يطمئن على تمسكهم بقيمهم. ومن هذا المنطلق حث كوادره على ان يغرسوا تعاليم العقيدة في نفوس البارزانيين ويرفعوا من معنوياتهم. هذه الحملة التي نظمها وهو في السجن، مقيمة في اطارها التاريخي والموضوعي، تفصح عن توجسه من تأثير المحيط الاجتماعي الجديد وعوامل الاحباط ومهانة الانكسار على نفسية اتباعه. ومهما عبرت محاولته عن اليأس في جوهرها، فأنها دعمت جهود بارزانيي الشتات للحفاظ على مثلهم السامية وعززت تطلعهم الى مستقبل افضل.

ان معلوماتنا عن جهود الشيخ في السنوات الاخيرة لتعزيز القيم الاخلاقية ليست مفصلة لكنها كافية لتقييم نتائجها وتحليل مضامينها. ويكشف التمعن في جهوده في تلك السنوات الستار عن جوانب هامة من العقائد والقيم البارزانية.

في هذه الحقبة، وبحسب الدكتور دينيس كوماروف الذي درس كفاح اكراد العراق، روج الشيخ احمد لفكرة ان كل كائن حي هو مقدس[٥٦]. ومن المؤكد ان هذه الفكرة التي لا يشترط ان تكون غريبة عن البارزانيين، كانت جزء هاما من برنامج اعادة البناء العقائدي، والفكرة في حد ذاتها لم تكن مجردة لأنها ادت الى امتناع الاتباع، بناءً على اوامر زعيمهم، عن اصطياد الحيوانات البرية والطيور وقطع الاشجار. واستناداً الى المعلومات التي يوردها ايوب بارزاني عن حياة البارزانيين القاسية في مرحلة الشتات التي امتدت من ١٩٤٧ حتى ١٩٥٨، فأن فقراء البارزانيين ممن عادوا الى قراهم عاشوا في تلك الفترة على صيد الطيور والحيوانات البرية[٥٧]. يعني ذلك ان هذه الفكرة لم تكن قد تحولت بعد الى عقيدة يستوجب الالتزام بها، او انها كانت على الاقل غير رائجة على نطاق واسع. اما في الستينات فأنها صارت جزء من البنيات الايديولوجية وتحولت الى ركيزة معنوية لأحترام الحياة في مختلف اشكالها. وعلى الرغم من ذلك، استثنى الشيخ احمد الخنزير البري الذي يفسد الزراعة ونوعا من السحالي البشعة التي تمتص دم

---

[٥٦] يوري نابييف (المحرر)، البارزاني وشهادة التاريخ، ترجمة الدكتور بافي نازي والدكتور عبدي حاجي، دار سبيريز للطباعة والنشر، دهوك، ٢٠٠٥، ص٢٩.

[٥٧] ايوب بارزاني، المقاومة الكردية للاحتلال ١٩١٤-١٩٥٨، المصدر السابق، ص٣٢٦.

الماعز وسمح بقتلها[58]. واستغل خصوم البارزانيين ذلك وزعموا ان الشيخ احمد دعا الى اكل لحم الخنزير المحرم اكله في الاسلام.

ان عقيدة قدسية حياة الكائن الحي مترادفة مع عقيدة استمرار الحياة. ولأن الحياة من وجهة النظر الدينية مقرونة بالروح، فأن قدسية الحياة تعبر في جوهرها عن قدسية الروح واستمرارها. واستمرار الحياة يؤول الى رفض الموت المادي واستمرار الحياة بأشكال متعددة حتى بعد حدوث الموت الفيزياوي. هذه الفكرة تقترب كثيراً من الفكرة العامة لمبدأ التناسخ الذي يرى ان الروح بعد ان تترك الجسد، تستمر في الحياة بشكل او اشكال جديدة. يفضي ذلك الى الاعتقاد بأن هذه الفكرة التي راجت في تلك الحقبة بين البارزانيين هي من بقايا عقيدة التناسخ.

تشكل عقيدة التناسخ جزء من العلوم السرية، بمعنى ان كل ما يتعلق بخفايا خروج الروح من الجسد ومرحلة ما بعد الموت وكيفية دخول الروح الى عالم الارواح يندرج ضمن العلوم السرية. هذه العقيدة دخلت الى العقائد الاسلامية بعد وقوع الفلسفة الاسلامية تحت تأثير الفلسفة اليونانية غير ان البنيات الاصلية للاسلام لم تقبلها. ويوضح تاريخ العقائد انها وجدت قبل الاسلام وسعى التأويل الباطني للقرآن الى الايحاء بأن القرآن يتضمن اشارات الى التناسخ وان العارفين فقط، الذين وهبوا ملكة فهم باطن النصوص المقدسة، وحدهم القادرون على ادراك معانيها وفك طلاسمها. ثمة صلة قديمة بين العلوم السرية وعقيدة التناسخ في معظم الطوائف التي تبنت عقائد دينية خاصة تختلف في بعض جوانبها عن عقائد محيطها العام. والطائفة المسلمة الوحيدة التي جاهرت بايمانها بعقيدة التناسخ هي طائفة الدروز الاسماعيلية.

ظهرت عقيدة التناسخ قبل الاسلام بقرون ويمكن ملاحظتها حتى بين طوائف موحدة مثل اليهود. ففي القرن السادس قبل الميلاد وبعد عودة اليهود من بابل، ظهرت طائفة اصلاحية معتدلة بين اليهود عرفت بأسم الفريسيين وهي طائفة اتسمت بالوسطية في عقائدها وانبثقت بسبب الصراع الشرس بين الصدوقيين، وهم طبقة الكهنة اليهود، والعيساويين الذين آمنوا بخلود الروح ويوم القيامة.

[58] لقاء مع بروسك ميركه سوري في السليمانية في ١٥/١١/٢٠٠٦.

واكثر العقائد جلباً للانتباه عند الفريسيين هو اعتقادهم بعدم فناء الروح بعد الموت. استناداً الى هذا، اعتقد الفريسيون ان اخيار الناس تعود ارواحهم الى الحياة في اجساد جديدة. كافح الفريسيون ضد الكهنة الصدوقيين واجروا اصلاحا مهما على العقيدة ساهم في تحرر المؤمنين من سلطة الكهنوت عندما روجوا لفكرة يتضمن جوهرها ان الانسان قادر على الوصول الى الله من اي مكان دون ان يكون بحاجة الى الاتصال به من معبد اورشليم وحده[٥٩]. وتشكل العلوم السرية عنصرا هاما من اركان عقائد الفريسيين ويغلب على تراثهم ادب شفاهي تناقلوه جيلا بعد جيل وساهمت افكارهم في ظهور طائفة الاحبار الذين استندوا في سلطتهم الروحية على علومهم السرية وليس على مركزهم الكهنوتي.

هذه الظاهرة سادت في كل الفرق الاسلامية التي اعتمدت على الادب الشفاهي والعلوم السرية. وبطبيعة الحال فأن هذا لايعني ارتباطها بعقائد الفريسيين، انما هناك نظرية تفترض وجود اطار عام مشترك يجمع بينها ولا يدور الاختلاف حول مضامينها بل حول اشكالها. ومن هذا المنطلق فأن العلاقة بين افكار قدسية حياة الكائنات وخلود الروح وتنقلها من جسد الى اخر بعد الموت علاقة متشابكة يصعب الفصل بينها.

وتشير معلومات مستقاة من البارزانيين الى ان الشيخ احمد حث المتعلمين من اتباعه على مطالعة اداب تتصل بالفلسفة وحدد على نحو واضح مطاليبه فشدد على قراءة مؤلفات ثلاثة من الفلاسفة او العارفين على وجه التحديد وهم الحلاج وابن عربي وجلال الدين الرومي[٦٠]. ان تحديد الاسماء بهذه الدقة من شأنه ان يسلط الضوء على المنحى الفلسفي لأنشطة الشيخ المعرفية. وهذه الاشارة على اقتضابها تتضمن قدراً كبيراً من الاهمية وتفصح عن مغزى كبير وهو ان الشيخ نفسه كان على اطلاع على مؤلفات الثلاثة المذكورين وانه بأعتباره لايرعى شؤون حياة اتباعه الدنيوية فحسب بل يرعى كذلك نقاءهم العقائدي وطهارتهم الروحية ويحرص على ترسيخ قيمهم كل الحرص، فأن مبغاه من حثهم على

---

[٥٩] احمد عثمان، الاصول المصرية في اليهودية والمسيحية، المصدر السابق، ص ١٥٠.

[٦٠] لقاء مع الدكتور عبدالمصور بارزاني في السليمانية في ٢٥/٤/٢٠٠٧.

مطالعة تلك المؤلفات هو توفير كل ما من شأنه ان يدفعهم الى التحول الى رمز تمثل فيه الاخلاق ارقى اشكال القيم. وتعبر جهوده في هذا المجال عن احساسه بحاجة العقائد الى تمتين لأنه خشي ان تتغلب عوامل التغيير المادية من سلطة وجاه وثروة، التي يبدو انه كان يرى تأثيرها في تعاظم مضطرد، على الجانب الروحي من حياة مريديه.

ان التقييم الذي يمكن ان نخرج به هنا هو ان اطلاع الشيخ على مؤلفات فلسفية لفلاسفة وعارفين من العصر الوسيط يعطينا فرصة لأفتراض انه حاز على درجة عالية من الثقافة الفلسفية. من جانب اخر فأنه على النقيض من هذا الاستنتاج، يعطينا سعيد الديوه جي، مؤرخ الموصل الذي عاش في الفترة ما بين ١٩١٢-٢٠٠٠، صورة قاتمة عن ثقافة الشيخ. لقد ذكر الديوه جي للدكتور عبدالفتاح علي بوتاني في عام ١٩٨٩ انه التقى الشيخ احمد في الموصل عندما كان منفياً وانه لمس فيه ضحالة الثقافة[٦١]. ان التفسير المنطقي الوحيد لهذا التناقض هو ان الشيخ احمد، المحافظ والمتشكك من الغرباء والمتبرم من حياة المنفى، لم يتناقش مع الديوه جي الا في امور تافهة وان الشيخ لم يتح له اية فرصة، من باب الحذر، للتعرف على ارائه.

ان التمعن في آراء الثلاثة الذين روج الشيخ لمؤلفاتهم لدى اتباعه المتعلمين يفضي الى ادراك جوانب اخرى من اراء الشيخ ذاته. وفي مثل هذا التدبير ترتدي تعليمات الشيخ وضوحاً اكبر.

عاش الحلاج في فترة لم تكن فيها حرية الفكر مصانة، فقد اتهمه العباسيون بأعتناق الافكار الاسماعيلية والاتصال مع القرامطة وكان ذلك هو السبب المباشر لقتله[٦٢]. وكان قد ادعى انه نائب الامام ولوحظ ان مذهبه على صلة بتناسخ الارواح[٦٣]. وفي الحقيقة فأن الحلاج كان نتاج مزيج من العقائد الهندية

---

[٦١] الدكتور عبدالفتاح علي يحيى، الحياة الحزبية في الموصل ١٩٢٦-١٩٥٨، مطبعة وزارة التربية، اربيل، ٢٠٠٣، ص ٣٧٨.

[٦٢] الدكتور كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، المصدر السابق، ص ٣٦٩.

[٦٣] جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية، ترجمة الدكتور ابو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا (المانيا)، ٢٠٠٥، ص ١٣٧.

والفارسية واليونانية التي سادت الحقبة السابقة لظهوره. وقد مهد ابو يزيد البسطامي لظهور الحلاج. وبهذا المعنى فأن تأثير البسطامي على الحلاج كبير جدا لأنه لم يكن يخفي انه يكرس طريقة التفكير اليوناني في مسألة المعرفة الالهية التي ابتدأها بطرح مفهوم الفناء[٦٤].

اما محي الدين بن عربي فقد اسس في القرن الثالث عشر الميلادي فلسفته على اساس ان اللاهوت والناسوت وجهان لحقيقة واحدة تعم الكون كله وان الله يتجلى في صور الكون. وفسرت هذه النظرية بأنها تصور مبدأ الحلول في فلسفته[٦٥]. وفي مؤلفه "الفتوحات المكية" اعتبر ابن عربي نفسه مجرد حامل رسائل نصح من الرب الى الناس[٦٦]. وفي مطلق الاحوال فأن ابن عربي صنف من بين الفلاسفة المسلمين كأول من ابتدع فكرة وحدة الوجود[٦٧]. لكن هذه الفكرة كانت موجودة قبل ابن عربي بأشكال مختلفة، من بينها الحلول والفناء في الله.

وفي تقديره، ان العارف وهو المصطلح الذي يرمز الى الانسان الذي يمتلك ارادة التقرب من الذات الالهية، قادر على استحصال العلوم السرية التي تتيح له فرصة فهم الحقيقة المطلقة التي تجعله يصل الى مرحلة الفناء، اي الاتحاد مع الذات العلوية. ويلخص ابن عربي رؤيته فيعتقد ان العارفين في مستطاعهم الوصول الى قواعد الشريعة من مصدرها الاصلي[٦٨]، ما يعني انهم قادرون على اهمال المحطات التي يمكن ان يحصلوا منها على الحقيقة. وهو كفيلسوف ليس هنالك ادنى شك في اسماعيليته، فقد اخذ اوامر من سيد آلموت بأيران بالتوجه الى دمشق ونشر العقائد الاسماعيلية فيها[٦٩].

اما مولانا جلال الدين الرومي (١٢٠٧-١٢٧٣) فأنه عبر عن افكاره الصوفية بشعر باللغة الفارسية وكان قد وقع تحت تأثير درويش صوفي متجول

---

[٦٤] ابو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة الثانية، دمشق، ٢٠٠٦، ص ٣٤-٣٥.

[٦٥] محمد عبدالحميد الحمد، اخوان الصفا والتوحيد العلوي، المصدر السابق، ص ١٩٧.

[٦٦] الدكتور نصر حامد ابو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المصدر السابق، ص ٨٠.

[٦٧] الدكتور كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، المصدر السابق، ص ٣٧٦.

[٦٨] الدكتور نصر حامد ابو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المصدر السابق، ص ٢٥٣.

[٦٩] ابن عربي، كتاب المعرفة، المصدر السابق، ص ١٨ (المقدمة).

يدعى شمس الدين التبريزي قيل انه يملك قوى غيبية الهية. وبالتمعن في اشعار جلال الدين الرومي يتضح انه لم يضف الى العقائد الصوفية عناصر جديدة وركز في معتقداته على الفكرة الصوفية الكلاسيكية حول اتحاد الانسان بالله وعبر عن عقيدة التوحيد بشكل وحدة اللاهوت والناسوت[70].

يكتنف عالم الارواح في الاسلام غموض شديد لأن القرآن الذي يعبر عن تعاليم الذات الالهية بشكل مباشر لم يوفر للمسلمين مواد كثيرة عن عالم الارواح. ولهذا السبب بالذات فأن اية معرفة بالارواح وبعالمها تدخل ضمن العلوم السرية. وفي حين اكتفى الاسلام السني بحدود المعرفة المصرح بها، فأن العقائد الصوفية او العقائد التي تستمد افكارها من جذورها الصوفية لم تضع اطارا محددا للمعرفة ورأت ان باطن القرآن، وتعني بذلك المعاني المخفية للنصوص المقدسة، يتضمن معارف كاملة واجوبة وافية لكل الاسئلة التي يطرحها البشر.

وفي العقائد البارزانية هامش يتضمن معرفة بالعلاقة بين الروح والجسد ومآل الروح بعد الموت. ويمكن للتمعن في اصول العقائد البارزانية ان يوفر مادة مناسبة لأيجاد صلة بينها وبين عقائد سابقة ادعت حصولها على معرفة بالغة القيمة بمآل الروح بعد الموت. ومع ان كل ايمان بفعالية الروح بعد الموت يقترن دوما بأعلاء شأن الروح، فأن الثابت هو ان الامر ليس مجرد اعلاء شأن. وقد صاغ المشعشعيون رؤيتهم للعلاقة بين الجسد والروح بشكل يسمو بالروح لدرجة ان تقديس الحياة يصبح عقيدة راسخة في مفهومهم. وبحسب اراء سيد محمد بن فلاح المشعشعي في مؤلفه "كلام المهدي" فأن الجسد مجرد وعاء للروح ومجرد خادم له، وان منشأ سلوك الانسان هو الروح وليس الجسد، لكن ذلك السلوك لايتم الا عن طريق الجسد. ويعيد هذا التعبير الكثير من الاعتبار للجسد مقابل الروح من دون ان يطرح مفاضلة بين الجانبين، فالجسد فان والروح خالدة لأنه بعد الموت يفنى الجسد، اما الروح فلا تفنى لأن منشأها الهي وهي تظهر في حقب متعددة واجساد متعددة[71].

---

[70] انظر بهذا الصدد: جان شو فليبي، التصوف والمتصوفة، المصدر السابق، ص ٦٦-٧٠.

[71] محمد على رنجبر، مشعشعيان ماهيت فكرى-اجتماعي وفرايند تحولات تاريخى، همان منبع، صص ٢٣٠-٢٣٣.

تقترن اراء المشعشعيين حول عالم ما بعد الموت بفكرة مفادها ان الموت لا يطال الرجال العظام وان الموت يصدق فقط على الكفار والفاسقين والاشخاص البعيدين عن الله، اما الرجال العظام الذين هم في الغالب اولئك الذين استوعبوا العلوم السرية بكاملها فأن موتهم الفيزياوي انما هو مجرد بداية لحياة جديدة. وبهذا المعنى فأن هؤلاء الرجال العظام هم مثل الانبياء احياء. وهذه الفكرة على وجه التحديد يمكن تلمسها في المدرسة الخورشيدية التي تأسست بين البارزانيين في اواسط الستينات وتزعمها خورشيد، التلميذ الفطن للشيخ احمد (انظر: المدرسة الخورشيدية).

قطعا لم يكن من المنتظر ان يكون مفهوم انتقال الروح من جسد في طريقه الى الموت الى جسد في طريقه الى الحياة مفهوما مجرداً البتة لأن الوظيفة الاجتماعية التي يؤديها مقرونة بسمو الاخلاق وببناء مجتمع مثالي خال من السيئات. وهذه النظرة من هذه الزاوية جلية عند اخوان الصفا الذين تدل ادبياتهم على انهم رفعوا من شأن الروح وحطوا من شأن الجسد. استمد اخوان الصفا مفهومهم لأنتقال الروح بعد الموت من فيثاغورس اليوناني. وتشكل البنية الاخلاقية لعقيدة التناسخ عند فيثاغورس شرطا ضروريا لبلوغ اسمى درجات الرقي الروحي لأنه في تقديره ان الروح السيئة بعد ان تغادر الجسد وتصعد الى السماء، يتعذر عليها دخول ملكوت الله[٧٢]. ويوجب هذا المصير المأساوي ان يثابر الانسان في حياته لتنظيم علاقاته مع محيطه الاجتماعي بحيث يتجنب المصير السيء بعد مماته. وقد ساق اخوان الصفا في كتاباتهم التي عرفت بأسم الرسائل ما اعتبروه ادلة على ان الروح تبقى بعد مغادرة الجسد[٧٣] وفي تعريفهم للموت رأوا انه ليس سوى ترك الروح استعمال الجسد[٧٤].

هنالك صعوبة في تحديد رؤية العقائد البارزانية لمفهوم تجدد الحياة بعد الموت. وفي الوقت نفسه لايمكن اهمال جاذبية الدلالات التي تشير الى مفاهيم بدائية قد

---

[٧٢] محمد عبدالحميد الحمد، اخوان الصفا والتوحيد العلوي، المصدر السابق، ص ١١٨.

[٧٣] الدكتور صابر عبده ابا زيد محمد، فكرة الزمان عند اخوان الصفا (دراسة تحليلية مقارنة)، المصدر السابق، ص ٢٨٦-٢٨٨.

[٧٤] نفس المصدر، ص ٤٣١.

تكون من بقايا عقيدة التناسخ او قريبة جداً منها. وفي كل الاحوال فأنه لم يتم رصد نشاط من شأنه ان يوحي ان المشيخة جهدت للترويج لمفاهيم واضحة المعالم حول التناسخ. وفي عهد الشيخ احمد جرى التكتم بشكل كبير على هذا الموضوع. وبهذا الصدد فأن هنالك نقطة هامة من غير الممكن التهاون بشأنها وهي ان الحركة الخورشيدية، وهي حركة قامت بشكل اساسي برعاية الشيخ احمد واستمرت بعده، روجت بالفعل لمفاهيم ليس صعباً تصنيفها كمفاهيم لها صلة مباشرة او غير مباشرة بموضوع تجدد الحياة بعد الموت وانتقال الروح من جسد الى جسد آخر.

وهذا الموضوع ليس غريبا على الاكراد. ففي حين ان الايزيديين، وهم طائفة كردية غير مسلمة، واهل الحق الذين تفصح بنياتهم الايديولوجية عن كونهم طائفة خارج الاطار العام لشروط اعتبارهم مسلمين، وكذلك العرب النصيريون والدروز في لبنان وسوريا، قد جاهروا بوضع عقيدة التناسخ ضمن بنياتهم الايديولوجية، فأن هذا الموضوع لم يجهر به البارزانيون على الاطلاق.

وعلى الرغم من ان البنيات الايديولوجية للعقائد الدرزية والبارزانية قريبة جدا من بعض، فأن جهر احداهما بعقيدة التناسخ وامتناع الاخرى لايشكل اختلافاً كبيراً في البنيات الايديولوجية. هنا ثمة مجال للملاحظة ان جهر الدروز بتبينهم عقيدة التناسخ له ظروفه الخاصة وقد تم في ظروف تفكك العالم الاسلامي من الناحية السياسية واشتداد الصراع بين الخلافة العباسية في بغداد والخلافة الفاطمية في القاهرة خلال العصر الوسيط. وخلال القرن الماضي كان الدروز الطائفة اللبنانية الوحيدة التي اقامت علاقة خاصة مع البارزانيين وفي بداية السبعينات جمعت بين الزعيم الكردي ملا مصطفى البارزاني والزعيم الدرزي كمال جنبلاط صداقة قوية.

في مؤلفيه القيمين "بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤" الصادر في عام ١٩٨٠ و "المقاومة الكردية للاحتلال ١٩١٤-١٩٥٨" الصادر في عام ٢٠٠٢، لا يورد الباحث ايوب بارزاني، المتضلع في تاريخ الحركة البارزانية، اي ذكر لعقيدة التناسخ. لكن كتاب الدكتور عبدالله غفور المنشور في ستوكهولم في عام ١٩٩٥ يتضمن اشارات واضحة الى ان المدرسة الخورشيدية تضمنت عقيدة التناسخ. والكتاب في جوهره تدوين لملاحظات عن الحياة المعيشية للبارزانيين

دوّنها المؤلف في اعوام ١٩٧١-١٩٧٣ عندما كان معلما في احدى مدارس بارزان، حيث قضى فيها عشرين شهراً عبر عنها بقوله "لم تكن الحياة اليومية في بارزان سهلة، لكنها شكلت فرصة ثمينة للتحري، لم ادعها تذهب سدى"[٧٥]. والكتاب الاخر الذي يحتوي على اشارات هامة الى نفس الموضوع هو كتاب مامخان شيرواني "بارزان واصل البارزانيين" المنشور في لندن في عام ١٩٩٤ لكن هذا الكتاب يعتمد في معلوماته عن المدرسة الخورشيدية على كتاب الدكتور غفور.

استمرت عقيدة التناسخ كعقيدة سرية في كل العقائد الاسلامية الباطنية التي تبنتها، بأستنثاء عقائد الدروز. ومع ان هذه العقائد لا تقر بأن مفهوم التناسخ ورد اليها من الخارج وترى ان النصوص المقدسة تتضمن اشارات الى مرحلة تسبق عودة الارواح الى خالقها لايفهمها الا العارفون، فأن الاسلام غير المتأثر بالفلسفة ظل يرى في التناسخ عقيدة لاصلة لها ببنياته الايديولوجية. ولم ينفك المسلمون الكلاسيكيون يشيرون الى ان التناسخ مبدأ لا ينسجم مع مبدأ المعاد. وبهذا المضمون فأنهم برروا رفض التناسخ بشبهة التعارض مع واحد من اهم مباديء الاسلام.

هنا ثمة خلط في المواضيع. فالتناسخ الذي يصدق عليه تعارضه مع مبدأ المعاد هو التناسخ الذي يجعل تطهر الروح في الحيوات المتتالية بديلا للمعاد لأن مجرد وجود التناسخ لا يلغي الايمان بمبدأ المعاد بشكل ميكانيكي، وهذا هو ما نلاحظه بالفعل في الفلسفة الفيثاغورية اليونانية، وفي العقيدة الايزيدية وعقائد اهل الحق وعقائد الدروز، التي تجمع كلها بين الايمان بالتناسخ والايمان بمبدأ المعاد. والتناسخ الذي روجت له العقائد الباطنية الصوفية في الاسلام لا يتضمن فصلا بين الايمان بالتناسخ والايمان بمبدأ المعاد، ذلك ان الفلسفات الباطنية، خلال تأثرها بالعقائد الاخرى، حرصت كل الحرص على استبعاد كل العوامل التي من شأنها تعكير صلتها بالقواعد الاساسية للاسلام وحاولت الحفاظ على علاقات سليمة ومستديمة مع محيطها الاسلامي. لقد كانت الملاءمة هدف تلك الجهود.

---

[٧٥] دكتۆر عەبدوڵڵا غەفور، بارزانم چۆن دیت، سەرچاوەی پێشو، ل٥.

وعلى ذلك، رأت تلك الفلسفات ان مفاهيم قدسية الحياة وخلود الروح وتجددها في اكثر من حياة لا ينفي المعاد وان الارواح في المحصلة النهائية ستعود الى عالم الارواح بعد ان تتطهر من مساوئها. حتى في ديانات الهند، تؤمن الديانة البراهمية الى جانب انتقال الروح من جسد الى جسد بوجود الجنة والنار وتعتقد بالاستناد الى قانون الكارما انه بعد الموت الجسدي وبعد فترة بقاء في الجحيم او الجنة، تعود الروح ثانية الى الحياة على مستوى اعلى او ادنى من الحياة السابقة[٧٦].

ان التفتيش عن ارقى مفهوم للطهارة هو طابع هذه التحليلات. وعلى هذا، فأن عقيدة التناسخ ارست قواعد جديدة للبنيات الاخلاقية في تلك الفلسفات واتجهت الى التأكيد على التطهر لأن الارواح السيئة لايمكن ان تعود الى بارئها وهي مثقلة بالاثام وصار لزاما عليها ان تتطهر. وقطعا فأن هذا يقتضي منها ان تكرر تجربة الحياة حتى تصل الى الدرجة المنشودة من التطهر التي يسمح فيها بدخولها الى عالم الارواح الطاهرة.

ان مفهوم التناسخ وفق الرؤية التي تم عرضها تشكل جزءاً من الخطة المرسومة لاعلاء شأن البنيات الاخلاقية، على انها تظل جزءاً من العلوم السرية التي يتم تناقلها جيلا بعد جيل، وفي الغالب الاعم بشكل شفاهي. هنا نواجه المشكلة العريقة وهي ان العلوم السرية ليست في حد ذاتها علوما للعامة، انما للمصطفين الذين يتم انتقاءهم من بين الالاف بدقة متناهية وحرص شديد. وهذا يفسر لنا السبب في وجود مستويين للمعرفة بين الطوائف التي تعتمد في بنياتها الايديولوجية الباطنية على العلوم السرية: المستوى العام الذي تتوفر فيه نسبة مسموح بها من العلوم السرية لا يثير نشرها اي خطر ولا يعرّض الطائفة الى اية مشاكل، والمستوى الخاص الذي يحتكر معرفة ما هو هام واساسي وجدي من العلوم السرية.

---

[٧٦] جي. ب. آسمونسن وآخرون، فاتحة انتشار المسيحية في الشرق، ترجمة جرجيس فتح الله، دار ادي شير للنشر والاعلام، اربيل، ٢٠٠٥، ص ٣٦٩-٣٧٠.

لا شك اطلاقا في ان العقائد البارزانية اعتمدت على علوم سرية، شفاهية او مكتوبة، احتكرها الشيوخ، لأن هذا هو ديدن كل العقائد الباطنية. واذ نسلم بهذا، يستوجب علينا البحث عن فريق من المصطفين بين البارزانيين لأن العلوم السرية لا تستقيم بلا فريق من المصطفين.

يتضمن كتاب ايوب بارزاني "المقاومة الكردية للاحتلال ١٩١٤-١٩٥٨" اشارتين غير مباشرتين الى وجود فريق من المصطفين في المشيخة البارزانية، ظهر اولهما في العقد الثاني من القرن الماضي وتتلمذ على يد الشيخ عبدالسلام الثاني وظهر الثاني في اواخر الاربعينات او اوائل الخمسينات وتتلمذ على يد الشيخ احمد بارزاني.

حتى بداية العشرينات من القرن الماضي لم يكن الشيخ احمد هو الشخصية المحورية في المشيخة، بل ملا عبدالرحمن الذي عرف بين اتباعه بأسم ملاى ملا محمود. ولما كانت الفترة من ١٩٢٠ حتى ١٩٢٦ فترة هدوء نسبي، فقد استغلتها المشيخة لتمتين بنياتها الايديولوجية. ويبدو ان الاهداف التي كان يرمي اليها الجهد الاجتماعي بقيادة ملا عبدالرحمن تتمحور حول تأصيل القيم الايديولوجية في عصر مقبل على تغييرات كبيرة. ان ايوب بارزاني يصف ملا عبدالرحمن بالمرشد[٧٧] وهي صفة لا تطلق جزافا ومن الناحية الدينية فهي اطراء لا يناله الا من هو جدير به. واذ تقيّم معارف ملا عبدالرحمن فأنها تحوز على درجة عالية من الرقي. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو من اين استمد ملا عبدالرحمن معارفه؟

من غير الممكن الحصول على جواب مباشر. بيد ان المعلومة التي يهبنا اياها ايوب بارزاني والتي تقول ان ملا عبدالرحمن كان يجلس مكان الشيخ عبدالسلام الثاني[٧٨] يشكل جوابا على السؤال المطروح. اذا كان ملا عبدالرحمن قد بلغ منزلة صار فيها جديراً بالجلوس مكان الشيخ عبدالسلام الثاني، فأن الافتراض المنطقي الوحيد هو ان شرعيته مستمدة من الشيخ عبدالسلام نفسه، وبالتالي وبشكل تلقائي، تكون معارفه ايضا مستمدة منه.

---

[٧٧] ايوب بارزاني، المقاومة الكردية للاحتلال ١٩١٤-١٩٥٨، المصدر السابق، ص ٥٧.

[٧٨] نفس المصدر، ص ٧٠.

في كل المشيخات يعمل الارشاد ، الذي يشكل احد اهم ركائز التماسك العقائدي، على تثبيت البنيات الايديولوجية. ومهما بدت هذه المهمة شاقة، فهي ليست صعبة على المجتهدين. وعلى الرغم من الدرجة الرفيعة التي بلغها ملا عبدالرحمن من حيث مستواه المعرفي ومن حيث مركزه الاجتماعي الرفيع بأعتباره حفيدا للشيخ عبدالرحمن، اول شيوخ المشيخة في بارزان، فأن الشيخ عبدالسلام الثاني الذي ليس هناك ادنى شك في تقديره له، لم يعهد له بالمشيخة من بعده، بل اوصى ان تعهد بعده الى احمد، الذي صار بعده شيخ بارزان الخامس.

وتوضح العلاقة بين احمد وملا عبدالرحمن انه لم يكن اقل تقديراً له من اخيه الشيخ عبدالسلام. واذا كان ملا عبدالرحمن قد تلقى علومه من الشيخ عبدالسلام، فأن احمد نفسه، الذي آلت اليه المشيخة بعد الشيخ عبدالسلام، يفترض ان يكون تلقى معارفه هو الاخر من نفس المصدر. واذا كانت العلاقة بين الشيخ عبدالسلام الثاني وملا عبدالرحمن ترتدي طابع علاقة معلم بتلميذه المجد، فأن العلاقة بين الشيخ احمد وملا عبدالرحمن ليست كذلك لأن احمد لم يكن استاذا لملا عبدالرحمن. وينتج عن هذا ان كلاهما استمدا معارفهما من نبع واحد.

ومن فرط ثقته بتقوى ملا عبدالرحمن، ناشده الشيخ عبدالسلام ان يعتني بأحمد عندما تؤول المشيخة اليه ولم يجد ملا عبدالرحمن غضاضة في ذلك والتزم بالوصية الى اخر يوم في حياته. ان الحادثة التي يسردها ايوب بارزاني عن احتجاز ملا عبدالرحمن اخوة الشيخ احمد الثلاثة في المسجد كجزء من خطته لأعادة تثقيفهم بأصول العقيدة، ذات دلالة عظيمة بلا شك وتفصح عن حجم السلطة التي حازها في المشيخة وحجم الثقة التي منحها اياه الشيخ احمد.

النقطة الجديرة بالملاحظة هي ان مهمة الارشاد اساسا لم تكن مهمة ملا عبدالرحمن بل مهمة الشيخ احمد. واذا كان ملا عبدالرحمن قد انكب على تلك المهمة في حياة الشيخ عبدالسلام، فذاك لأنه كان تلميذاً مجدا وواعيا لتعليمات الشيخ ولم يكن قطعا يحظى بعد بالسلطة التي حازها فيما بعد في ظل مشيخة الشيخ احمد. وفي الغالب الاعم فأن تقدير الشيخ عبدالسلام لملا عبدالرحمن كان تقدير معلم لتلميذ مجد. اما تقدير الشيخ احمد له فهو لم يكن قطعا تقدير معلم

لتلميذ مجد لأن ملا عبدالرحمن لم يتلق معارفه من الشيخ احمد. لكن اسناد مهمة الارشاد اليه وتجنب الشيخ احمد القيام بتلك المهمة، يعني ان الشيخ احمد قفز فوق العوائق التقنية وتوصل الى ان في مقدور ملا عبدالرحمن، على الرغم من انه من حيث التدرج الديني لا يحظى سوى بمرتبة ملا، تجاوز المرتبة الدينية المتدنية وانجاز مهام لا يقدر عليها الا الشيوخ. ان تفوق ملا عبدالرحمن على الشيخ احمد واضح وجلي. ولأكثر من مرة ابدى الشيخ احمد الذي كان قد تولى رئاسة المشيخة لتوه استعداده للتنازل عن المشيخة لملا عبدالرحمن لكن الملا ابى ذلك[٧٩]. هذا التفوق العلمي هو السبب الذي حدا بالشيخ عبدالسلام ان يوصي بأن يعتني ملا عبدالرحمن بالشيخ احمد ويرعاه.

لكن التفوق العلمي لملا عبدالرحمن ليس سوى سبب ظاهري لمتانة العلاقة بينه وبين الشيخ احمد. ان السبب الحقيقي هو ان الشيخ عبدالسلام كان قد نقل كل علومه السرية الى ملا عبدالرحمن وانه اصطفى من بين اتباعه كلا من ملا عبدالرحمن واحمد. وقد تسنى له ان ينجز تلك المهمة مع ملا عبدالرحمن، في حين ان ظروف علاقاته المتوترة مع العثمانيين ومشاكل عصره لم تسمح له بنقل كل علومه الى احمد، فأوصى ان يتولى ملا عبدالرحمن اكمال تلك المهمة بدلا منه.

يتحدث ايوب بارزاني عن فئة يسميها "العصبة الخفية" كانت تجمع بين اعضائها روابط قوية ولديها نفس التثقيف الروحي، سعت بزعامة ملا عبدالرحمن الى احياء المشيخة بعد اعدام الشيخ عبدالسلام الثاني وظهور تخبط في الحياة العامة للمشيخة. وقد نشطت العصبة بشكل سري. وعقدت لقاءات سرية لم يحضرها سوى احمد وملا عبدالرحمن في جبل شيرين وفي المنتجعات الصيفية بعيداً عن بارزان[٨٠]. هكذا، فأن العلاقة القوية بين الشيخ احمد وملا عبدالرحمن ارتدت طابع العلاقة بين تلميذ ومعلمه. وبذلك يكون الشيخ احمد، الذي رتبته الدينية ارفع شأنا من رتبة ملا، قد تلقى معظم معارفه السرية من ملا عبدالرحمن، الذي رتبته الدينية اقل شأنا من رتبة شيخ. واستمر تماسك

---

[٧٩] نفس المصدر، ص ٤٠.

[٨٠] نفس المصدر، ص ٣٩-٤٠.

العلاقة قويا الى درجة ان الشيخ احمد، بعد مقتل ملا عبدالرحمن في عام ١٩٢٧، امضى شتاء ذلك العام خارج بارزان حزنا عليه واعتزل المشيخة مدة طويلة.

وفي الاربعينات ويوم ان كان سجينا في البصرة ساور القلق الشيخ احمد من قوة التهديد الذي يتعرض له تماسك الجماعة. ولم يكن قلقه بلا مبرر. وقد وضع بالفعل خطة نفذها وهو في السجن للحفاظ على النقاء الايديولوجي لأتباعه ومساعدتهم على الصمود. هكذا، اختار ما لايقل عن ١٧ فرد ممن توسم فيهم القدرة على منع تآكل القيم الروحية للعمل بين البارزانيين في مناطقهم. وهؤلاء الذين يسميهم ايوب بارزاني "كوادر الطريقة"[٨١] ثابروا على رفع الروح المعنوية للبارزانيين المحبطين وتركوا اثرا سايكولوجيا عميقا عليهم. اما بالنسبة للبارزانيين في الشتات، فقد خول الشيخ احمد احد اكفأ اتباعه، ابن اخته، خورشيد، للعمل بينهم. وخورشيد، وكذلك الاخرون، استخدموا كل امكاناتهم ومواهبهم لاقتلاع اليأس من نفوس الاتباع.

والفئة التي فوّض الشيخ احمد افرادها الكثير من صلاحياته لارشاد البارزانيين، جرى انتقاءها بدقة متناهية ومن بين هؤلاء اختار الشيخ لاحقا الشخص الذي رآه جديرا بأن ينقل اليه معارفه الروحية.

كرس الشيخ احمد سنواته الاخيرة لتعزيز القيم الروحية بين اتباعه وسيطرت عليه فكرة اختيار الشخص المناسب لزعامة المشيخة بعده. وكان يعي ان اختيار من سيخلفه امر غير سهل لأن شيخ بارزان المقبل سيواجه جملة مشاكل لم تواجه ايا من الشيوخ السابقين.

وفي الواقع فقد اعترضته ثلاث معرقلات، اولها معرقل عام يتعلق بالتحولات التي شهدتها الحياة العامة وعدم تمكن اي مجتمع مهما بدا متماسكا ومعزولا من مقاومة عوامل التغيير الخارجية القوية والتي تحمل قيما لا تنسجم مع القيم العريقة. هنا كانت العوامل الخارجية هي التعبير التاريخي عن تفتت الاسس التي قامت عليها المحافظية. في تلك الحقبة كانت المشيخة مقبلة على تغيرات كبيرة. فهذه المشيخة انشئت بفضل متانة اسرة اعتمدت في نشر سلطتها على صلابة

[٨١] نفس المصدر، ص ٣٢٥.

بنياتها الايديولوجية وقد ظلت على الدوام تتمسك بقيم الطهارة الروحية ولم تكن العصرنة هدفا من اهدافها في اي وقت.

في تلك الحقبة كانت المشيخة قد بدأت تدخل عصر الانقسامات الاجتماعية وهي ظاهرة حاولت المشيخة عرقلة ظهورها منذ زمن طويل لأنها كانت ترى ان عقيدتها تقوم على قيم المساواة الاجتماعية وقيام مجتمع تكون فيه الفوارق الطبقية معدومة او على الاقل غير حادة. وقد رأى الشيخ احمد انه لم يعد سهلا عرقلة ظهور المصالح المادية في مشيخته واعتقد ان مسؤولية الحفاظ على النمط التعاوني في الحياة امر يعنيه بشكل مباشر.

وليس واضحا مدى ايمانه بقدرته على الحفاظ بالقيم الاصيلة في عالم اصبحت فيه الثروة والسلطة والمصالح الانانية تحل محل قيم التآخي والمحبة بالتدريج. وليس هنالك ادنى شك في انه بذل كل ما في طاقته لمنع تفكك تلك القيم وسعى لتجنيب المشيخة الوقوع في الفوضى.

ولم يكن ذلك هو المعرقل الوحيد امام خططه. فقد واجهته ظروف تختلف من حيث الجوهر عن كل الظروف التي واجهت الشيوخ قبله. لقد ظهرت في تلك الحقبة، الى جانب قيادته الروحية، قيادة سياسية تمثلت في شخص ملا مصطفى الذي تحول خلال الكفاح الوطني الى زعيم قومي متجاوزا في سلطته سلطة الشيخ احمد الذي لم تكن سلطته تتجاوز اتباعه من البارزانيين.

وفي واقع الامر لا تشهد تلك الحقبة صراعا بين السلطتين الدينية والسياسية لأن الشيخ احمد لم يكن يرغب في انتزاع السلطة السياسية من ملا مصطفى ولم يكن ملا مصطفى بدوره يتطلع الى منافسته في زعامته الروحية. ومع انه لم يكن هناك تنسيق كامل في المواقف بين القيادتين السياسية والروحية، فان أي طرف لم ير في الطرف الاخر خصما يجب النيل منه.

من الناحية العملية، لم يكن تنامي دور القيادة السياسية في الحياة العامة بدون تأثير على حياة البارزانيين. وفي حين لم تكن القيادة السياسية معنية بتعاظم او انحسار سلطة الشيخ احمد، الا انها كانت معنية بدرجة كبيرة بمصير المشيخة بعد رحيل الشيخ احمد. وفي مثل هذا الجو كان على الشيخ احمد ان يرتب خططه بحذر بالغ.

الى جانب هذين المعرقلين، فأنه مهما ارتدى تصرف الشيخ احمد من مظاهر القوة، كان عليه ان يولي اهمية فائقة لآراء ابنائه الذين لم يكونوا في الغالب يرحبون بخروج المشيخة من ايديهم.

كل هذه المعرقلات جعلت مهمة الشيخ في اختيار من يخلفه في المشيخة صعبة للغاية. ان شروطه لاختيار الانسب لخلافته كانت نابعة من وعيه بالاهداف التاريخية التي قامت في سبيلها المشيخة. وفي تقديره، ان الشروط الايديولوجية يجب ان تكون في مقدمة كل الشروط الاخرى.

وتحت وطأة كل هذه العوامل، مال الشيخ احمد الى ايلاء اهتمام خاص بخورشيد ابن اخته. وتحمل تصرفاته في تلك الحقبة مؤشرات تدل على انه كان يعده لخلافته فعلا وانه نقل اليه كل علومه الروحية واعتبره المرشح المؤهل ليصبح شيخ بارزان السادس.

وعلى الرغم من ان المدرسة الخورشيدية هي بدون ادنى شك امتداد لمدرسة الشيخ احمد وانها قامت على يديه بشكل اساسي، فأن شرعيتها ظلت عرضة للطعن لعدة اسباب. ومن الغريب ان المدرسة التي اراد الشيخ احمد ان تعبّر عن ديمومة عقائده، لم تحظ بالاجماع المطلوب.

في عام ١٩٦٩ رحل الشيخ احمد عن الدنيا وظل رمزا لضمير المشيخة التي قامت على قيم التآخي والمساواة الاجتماعية وروجت لفلسفة الفقراء بشكل لائق.

المبحث الثالث

المدرسة الخورشيدية

خلال الفترة الاخيرة من حياته لم ينفك الشيخ احمد عن التفكير في الاسلوب الذي يضمن به انتقالا سلمياً هادئاً للسلطة الى الشيخ المقبل. ولا يشير تاريخ المشيخة الى انها واجهت في الماضي اية مشكلة في تعيين الشيخ الجديد. عليه، فأن هذه هي المرة الاولى التي تواجه فيها المشيخة مشكلة من هذا الصنف.

لم تعرف المشيخة في تاريخها عرفا يعطي الاتباع حق انتخاب الشيخ بأنفسهم. وقد ظل هذا الحق محصوراً في الشيخ نفسه الذي يحق له ان يكشف اسم الشخص الذي يرغب في ان يخلفه. هنا ليست المسألة مسألة انتقال للسلطة بل نقل للشرعية الى من يرى الشيخ انه جدير بأن يصبح زعيما روحيا للجماعة. وقطعا فأنه دون انتقال السلطة وفق هذا التقليد، بناء على توصية من الشيخ السابق، لا يصبح الشيخ الجديد حائزا على الشرعية المطلوبة. والتجربة الوحيدة التي اتيح فيها للاتباع ان يكون لهم رأي في اختيار المرشد الجديد، جاءت بعد وفاة الشيخ عبدالرحمن في عام ١٨٦٥. لم يكن الشيخ المتوفى اوصى بأستخلاف ولده ملا محمود او اي فرد آخر. وتحت ضغط الاتباع الذين لم يكونوا يفضلون ملا محمود، تولى الشيخ عبدالسلام الاول زعامة المشيخة[٨٢]. ولم تتكرر تلك التجربة ابدا.

وبحسب عملية الاستخلاف التي جرت في الماضي، يبدو جليا ان المشيخة لم تعتمد في نقل السلطة الى الشيخ المقبل الا بناءً على توصية، تكون على الاغلب شفاهية، من الشيخ السابق. وتعود جذور هذه الطريقة في الاستخلاف الى الاسلوب الذي اتبعته كل الطرق الصوفية قبل ان يتحول حق الاستخلاف الى حق وراثي. اننا نقف هنا امام حق مطلق للشيخ في ان يستخلف من يشاء. ومن الناحية العملية، فأن هذا الحق على الرغم من اطلاقيته فهو مقيد في جوهره. ان

---

[٨٢] بي رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، المصدر السابق، ص ٣٤.

حق الشيخ في اختيار خليفته هو فوق اي اعتبار. على ان الشيخ بالنظر الى كونه يرعى شؤون مشيخته ويحرص على نقائها الروحي ويشعر بالمسؤولية التامة تجاه اتباعه الذين يضعون ثقتهم فيه بشكل مطلق، لا يمكن ان يختار الا من هو الاصلح والاكفأ في تقديره. ويدفعه هذا القيد الى صرف النظر عن اقاربه او ابنائه، اذا لم يكن يثق بقدرتهم على حمل المسؤولية. وينتج عن هذا ان على الشيخ ان يضع مصلحة الجماعة نصب عينيه عندما ينوي اختيار من يخلفه.

وفي مثل هذه الحالة، لا يشترط في عملية نقل السلطة ان تتم بشكل ميكانيكي من الاب الى الابن. مهما يكن من امر، فأن الحق المطلق للشيخ في تعيين من يخلفه في المشيخة اعطاه هامشا كبيرا لنقل السلطة الى الشخص المؤهل الذي يختاره بنفسه. وعلى العكس من كل المشيخات القادرية والنقشبندية الاخرى التي صارت تعتمد في تعيين زعمائها على تقاليد الانتقال السلمي للسلطة من الاب الى الابن كشرط لضمان الديمومة والاستقرار، حافظت المشيخة البارزانية على التقليد العام القاضي برفض انتقال السلطة من الاب الى الابن بشكل ميكانيكي.

وبالنظر الى المسألة من هذه الزاوية، لم تنشغل المشيخات الاخرى بمسألة من يخلف الشيخ لأنها في المحصلة النهائية تحولت الى حق وراثي للاسرة الدينية المتنفذة. ان احد مساويء ذلك يكمن في انه عندما تنتقل المشيخة بشكل ميكانيكي من الاب الى الابن، لا يعد هناك اهتمام كاف في المشيخة بمسألة اعداد الشيخ المقبل ليصبح اهلا للمسؤولية لأن الحد الادنى المطلوب من الجدارة يكون كافيا لجعله قادرا على خلافة والده. على العكس من هذا، واصلت المشيخة البارزانية الحفاظ على تقليدها التاريخي حتى عام ١٩٦٩ واعتبر الشيخ احمد ان واجبه يحتم عليه ان يستخلف على اتباعه من بعده من يكون جديرا بقيادتهم.

ويبدو ان الشيخ احمد لم يكن مصمما على استخلاف اي من اولاده عثمان ومحمد خالد ونذير أو أخيه الورع سليمان. ان الاسباب التي جعلته يستبعد اولاده واخوته تتعلق على الاغلب بأعتقاده ان بين اتباعه من هو اصلح منهم لتولي المسؤولية. هناك على الاقل اشارتان ضمنيتان في الفترة من منتصف الستينات حتى اوائل عام ١٩٦٩ تحملان على الظن ان الشيخ احمد كان يفكر في تعيين خورشيد خلفا له.

لم يكن خورشيد سليل اسرة ارستقراطية دينية. والحقيقة ان الصلة التي تربطه عائليا بأسرة الشيوخ البارزانيين لم تكن صلة قوية لأنها كانت صلة من جهة الام وليس من جهة الاب. كانت امه هي السيدة مريم، اخت الشيخ احمد، وقد مات ابوه الذي كانت له زوجة واولاد عندما اقترن بمريم، قبل ان يولد خورشيد[٨٣]. ويبدو ان علاقة الشيخ احمد بأخته مريم كانت علاقة حميمة. وهذا ما حثه على رعاية خورشيد. ان صلة خورشيد بأسرة الشيوخ لم تعطه اكثر من فرصة الاختلاط بهم. ويبدو ان سلوكه اليومي قد ترك اثرا ايجابيا في هوى الشيخ جعله يفكر في اعداده للمستقبل.

ان الاشارات الاولى الى ان الشيخ احمد كان يفكر في رفع شأن ابن اخته هي توصياته لأتباعه بأبداء مظاهر الاحترام له واطاعته[٨٤]. قد تبدو هذه التوصيات عامة وعادية من حيث الشكل لكنها من حيث الجوهر لا تبدو كذلك لأنه ليس هيناً ان يشير الشيخ احمد على اتباعه باحترام فرد منهم والالتزام بتعليماته.

والاشارتان الاساسيتان اللتين يمكن عدهما جديرتين بالتمعن واللتين تفصحان عن تصميم الشيخ احمد، يمكن تلمسها من حادثتين مخطط لهما في عام ١٩٦٨. في ربيع ذلك العام بعد ان جاء الشيخ الى تكية بارزان، طلب من اتباعه فجأة ان يذهبوا الى حيث خورشيد في قرية شري. هكذ نظم الاهالي مسيرة حاشدة، تاركين قريتهم متجهين نحو شري سيرا على الاقدام. ولم يكن القصد من المسيرة واضحا لدى الاتباع لكنهم نفذوا الامر.

جلي ان الشيخ احمد تعمد تنظيم تلك المسيرة متطلعا الى ايصال رسالة غير مباشرة الى اتباعه. في شري، استقبل خورشيد المحتشدين وخطب فيهم خطبة عادية تتعلق بضرورة الالتزام بوصايا الشيخ. تكمن اهمية هذا الحدث في انه اول اشارة واضحة الى ان الشيخ احمد كان يخطط لتهيئة خورشيد للظهور بمظهر الزعيم المقبل للمشيخة.

---

[٨٣] دكتۆر عەبدوڵڵا غەفور، بارزانم چۆن دیت، سەرچاوەی پێشو، ل ٦٠.

[٨٤] ماهخان شێروانی، بارزانو رەچەڵەکی بارزانییان: لێکۆڵینەوەیەکی مەیدانیو مێژویی لەسەر بارزان تا بەهاری ١٩٧٤، سەرچاوەی پێشو، ل ٦١.

وفي صيف العام نفسه ارسل الشيخ احمد في طلب خورشيد. وعندما اقترب خورشيد من بارزان، خرج الشيخ بنفسه لأستقباله ولم يعيقه عن ذلك المرض الذي كان قد الم به[٨٥]. لقد فهم الاتباع ان الشيخ احمد قد صمم على استخلاف خورشيد. وفي الحقيقة فأن هاتين الاشارتين تفصحان عن ان الشيخ كان على وشك اتخاذ قرار تمليه عليه تقاليد المشيخة العريقة.

وعلى الرغم من كل هذا، فأن الشيخ احمد لم يفصح بشكل صريح لا لبس فيه عن عزمه على استخلاف خورشيد. ربما يعني ذلك ان الشيخ لم يكن قد قرر بعد ان الوقت مناسب لاعلان اسم خليفته لأسباب كثيرة. على ان رسائله غير المباشرة الى اتباعه لم تكن غامضة وقد اعطت الانطباع بأن الشيخ يفضل خورشيد. يستدعي هذا ان يكون الشيخ احمد قد بدأ بنقل علومه الى خورشيد طالما كان يرى فيه انه الاصلح للمشيخة. وقد يكون احد اسباب تأخر الاعلان عن استخلافه هو ان عملية نقل العلوم لم تكن قد وصلت الى نهايتها. في العامين الاخيرين من حياته، عانى الشيخ كثيراً من وطأة المرض والشيخوخة ولم يكن قادرا على ادارة الامور وفق ما يشتهي.

ولقد اعطت الاشارات التي بدرت من الشيخ الانطباع بأن خورشيد سيكون الشيخ المقبل. ولم يكن ذلك على كل حال يريح الكثيرين.

بعد رحيل الشيخ احمد في عام ١٩٦٩ اعتبر جزء كبير من البارزانيين انه طالما كان الشيخ الراحل قد عقد العزم على استخلاف خورشيد من بعده، فأنهم يرون ان من واجبهم ان يحترموا رغبته ويعترفوا بخورشيد زعيما لهم. ولأن الشيخ احمد لم يكن قد اوصى صراحة بتعيين الشخص الذي يخلفه، اما متعمداً لاسباب تتعلق بخوفه من بروز مشاكل محتملة واما لأن المرض لم يمهله، فقد وقعت المشيخة في ازمة شرعية.

اعتبر الشيخ عثمان، ابن الشيخ احمد، انه احق بخلافة ابيه وقد تصرف بالفعل كشيخ معترف به واتخذ التكية مركزا له ومارس طقوس المشيخة. وحاز على اعتراف جمهور غفير من البارزانيين. اما خورشيد فانه لم يعلن مشيخته على

---

[٨٥] نفس المصدر ونفس الصفحة.

الاطـلاق[86]، وذلـك لعـدة اسـباب، مـنهـا الخـوف. ان نقطـة الضـعف الاساسـية في مشيخة عثمان تكمن في انه لم يستطع على وجه الاطـلاق الاجابـة بشـكل قـاطع على السؤال الذي كان يـثيره خصـومه وهـو: اذا كـان مـؤهلا لأسـتخلاف والـده، فلماذا لم يعهد الشيخ احمد بشكل صريح بالمشيخة اليـه؟ ان الحـاح الشـيخ عثمـان على ان يتولى زعامة المشيخة بعد والده يعود الى انه لم يكن يريد ان تخرج زعامة المشيخة من يد الاسرة الدينية. وفي قراره بالجلوس مكان والده فـان مـبرره اعتمـد على القوة والامر الواقع اكثر من اعتماده على الشرعية.

ويبدو موقف خورشيد ضعيفا ايضا. ان حقه في المشـيخة لم يكـن يرتكـز علـى القوة المطلوبة. وهو وان كانت شرعيته تبدو اقوى مـن شـرعية عثمـان فأنـه كـان يفتقد الى خلتين تركت بصماتها على قراره بعدم اثارة المشـاكل. الاولى هـي انـه لم يكن قادرا على، او راغبا في، تشـكيل قـوة مسـلحة لمواجهـة الشـيخ عثمـان. ان اسبابا اخرى الى جانب عدم رغبته في شق صفوف البارزانيين وتـوريطهم في صـراع صعب، املت عليه التعامـل مـع الشـيخ عثمـان بـاللين، منهـا اسـباب اخلاقيـة منعته من مواجهة نجل الشخص الذي يحظى لديه بأرفع آيات الاحـترام والتبجيـل. كل هذه الاسباب دفعته الى ايثار الانسحاب من ميدان المطالبة بما اعتبره كـثيرون حقه في المشيخة. ان مصدر قوته هو الشيخ احمد، حيا كان او ميتا. لكنـه في ظـل غياب الشيخ احمد، فأنه بدون وصية واضحة وصريحة لم يجد في نفسـه القـدرة علـى مواجهة خصومه.

ان اتباع خورشيد الذين صاروا يعرفون بأسم الخورشـيديين، وهـي تسـمية غـير دقيقة على كل حال، لم ينفكوا يرون ان المشيخة قد تم اغتصابها وان الشيخ احمـد على الرغم من عدم النص عليها صراحة لخورشيد فأنه كان يعد العدة لأعلانهـا. وليس اقل من هذا اثارة للاهتمام ان بين البارزانيين من يرى فعلاً ان الشيخ احمـد قد نص صراحة على تعيين خورشيد خلفا له وانه قد تم انتهاك التوصـية[87]. تشـبه حجة الخورشيديين الى حد كـبير حجـة الشـيعة الـذين يـرون ان النبـي محمـد نـص

---

[86] نفس المصدر، ص ١١٩.

[87] رسالة خاصة من الدكتور عبدالمصور بارزاني الى المؤلف مؤرخة في ٢٠٠٧/٦/١٧.

صراحة وعلانية على تعيين الامام علي خلفاً له، وذلك في خطبة غدير خم. ومثلما يعتبر الشيعة خطبة غدير خم دليلا قويا على ان النبي افصح فيها عن ان الشخص الذي سيخلفه في زعامة الجماعة المسلمة هو الامام علي، يعتبر الخورشيديون ان الاشارات التي عبر عنها الشيخ احمد تشكل دليلا واضحا على رغبته في ان يخلفه خورشيد في زعامة المشيخة.

هكذا وجدت المشيخة نفسها تواجه وضعا لم تألفه من قبل. فلأول مرة في تاريخها تظهر مشكلة شرعية الزعامة الدينية. ان ايا من الفريقين لم يستطع ان يقنع جميع البارزانيين بشرعيته، ذلك لأن كليهما كانا بحاجة الى تفويض واضح من الشيخ احمد بأحقيته في المشيخة. ولأن ايا منهما لم يكن حائزا على ذلك التفويض، فقد تعرضت المشيخة الى ازمة شرعية القيادة. هكذا فأنه من الناحية العملية، انتهت مشيخة بارزان في عام ١٩٦٩ برحيل الشيخ احمد لأن المشيخة التي لا يجمع اتباعها على شرعية زعامتها لايمكن ان تستمر.

ولتعزيز سلطته، اعتقل الشيخ عثمان خورشيد ونفاه الى منطقة نائية مانعا اتباعه من الاتصال به. ويبدو هذا الاجراء قاسيا لكنه في الوقت نفسه يدلل على وجود مخاوف من نفوذ خورشيد. وقد استمر ذلك النفي حتى عام ١٩٧٤[٨٨]. ويبدو ان سياسة الشيخ عثمان لم تكن ترتكز على تفادي الازمات. فبعد عامين من اعلان نفسه زعيما دينيا للبارزانيين، تفجرت الخلافات بينه وبين ملا مصطفى، زعيم الثورة الكردية. لاحقا، ضمن الشيخ عثمان دعم بغداد له. ويشير عقراوي في مذكراته الى خطط كان يفترض ان تؤدي في النهاية الى سيطرة الجيش العراقي على بارزان، لكن اعتراض محمد خالد على التعاون مع بغداد احبط تلك الخطط[89]. وابتداء من ذلك حاز محمد خالد على ثقة ملا مصطفى[٩٠]. واعطت تلك الثقة الانطباع بأن ملا مصطفى يقبل به زعيما دينيا للبارزانيين. وقد حاولت بغداد عن طريق دعمها للشيخ عثمان، التقليل من سلطة ملا مصطفى والهائه بصراعات جانبية.

---

[٨٨] ماهان شێروانی، بارزان‌و ڕەچەڵەکی بارزانییان: لێکۆڵینەوەیەکی مەیدانیی‌و مێژوویی لەسەر بارزان تا بەهاری ١٩٧٤، سەرچاوەی پێشو، ل ١٢٠.

[89] شكيب عقراوي، سنوات المحنة في كردستان، المصدر السابق، ص ٣١٣.

[٩٠] نفس المصدر، ص ٣٦٧.

مهما يكن، يرى الخورشيديون ان مشيخة بارزان استمرت حتى عام ١٩٨٣ وانها انتهت بأعدام خورشيد والاف البارزانيين على يد صدام حسين في مذبحة جماعية.

اعطت المدرسة الخورشيدية قيمة للحياة مؤسسة على المعرفة والعقيدة وهي من هذه الزاوية تشكل تعبيرا تاريخيا عن مدرسة الشيخ احمد وتشكل امتدادا لها. وفي تحليل العلاقة بين الشيخ احمد وخورشيد يكون الشيخ احمد المصدر الرئيسي للمعرفة. ولأن الشيوخ الصوفيين لا ينقلون معارفهم الا الى من تتوفر فيه الشروط المطلوبة، فأن الاعتماد على الاشارات التي توحي بوجود خطة للشيخ تفترض انه كان يبغي من خلالها تعيين خورشيد خلفا له، يعني بشكل مباشر ان المختار قد توفرت فيه، من وجهة نظر الشيخ احمد، كل الشروط المطلوبة التي تجعله مؤهلاً ليصبح الشيخ المقبل.

ان المؤسس الحقيقي للمدرسة الخورشيدية هو الشيخ احمد. هنا لا يبرز خورشيد الا كأحد شراح وحاملي فكر الشيخ احمد. وتتبدى اهمية قراءة طروحات المدرسة الخورشيدية في انها تفصح بدرجة اوضح عن المفاهيم التي صدرت عن الفكر السابق على خورشيد. ومن هذا المنطلق، فأن تعابير من قبيل المدرسة الخورشيدية او الخورشيديين تصبح مجرد اشارات تعريفية اكثر من كونها دلالة على خط فكري جديد او مختلف عن الخط الفكري السابق او السائد لدى عموم البارزانيين. ان التعبير الذي يفضل ايوب بارزاني استخدامه هو جماعة شري[٩١]، نسبة الى القرية التي صارت مركز الخورشيديين. ابتداء من عام ١٩٦٩ فأننا بعد رحيل الشيخ احمد نقف ازاء مدرستين بين البارزانيين: مدرسة عثمان التي قادت انشطة محركها الاساسي مفهوم الشرعية القائمة على رابطة القرابة، ومدرسة خورشيد التي كان المحرك الاساسي لأنشطتها مفهوم الشرعية القائمة على رابطة المعتقد. افصحت مدرسة عثمان حتى قبل ان تظهر بعد رحيل الشيخ احمد عن تأثير متزايد للنزعات المادية على سلوكها وقد عبّرت بوضوح عن ميلها الى ترسيخ تقليد انتقال السلطة الدينية بشكل ميكانيكي من الاب الى الابن، التقليد الذي كان

[٩١] رسالة خاصة من ايوب بارزاني الى المؤلف مؤرخة في ٢٠/٥/٢٠٠٧.

قد ترسخ منذ زمن طويل في مشيخات نهري وسورجي وبيارة وبرادوست وبين الطالبانيين. ولأن المدرسة الخورشيدية مدينة بظهورها للمبدأ المخالف لهذا التقليد، فأنها لم تروج على الاطلاق لشرعية انتقال السلطة الدينية بشكل ميكانيكي من الاب الى الابن. لقد مالت المدرسة الخورشيدية، نظرا لكونها اكثر التصاقا بالتراث الذي تركه الشيخ احمد، الى جعل القيم الروحية فوق اي اعتبار اخر. وفي سعيهم للحفاظ على قيمهم النقية، امتنع الخورشيديون عن تلقي اية رواتب لقاء حملهم السلاح في الثورة الكردية وكان يطلق عليهم اسم "افراد البيشمركة الذين لا رواتب لهم"[٩٢]. وربما يبدو امتناعهم عن تلقي الرواتب رمزا لاصرارهم على الاحتفاظ باستقلالهم الاقتصادي بقدر ما يبدو معبّرا عن قيمهم الوطنية.

ان محافظية المدرسة الخورشيدية مسألة مفروغ منها. وقد اعتبر الخورشيديون ان هذه المحافظية هي القلعة التي يتحصنون فيها ضد شرور العالم المادي. وفي عالم يتجه نحو مزيد من الانفتاح والاندماج الثقافي، بدت تلك المحافظية نوعا من التمسك بقيم عصر زائل. وعلى الرغم من كل الملاحظات التي يمكن تسجيلها على المحافظية، فأن المدرسة الخورشيدية اقامت صلة قوية بين المحافظية وبين اصالة القيم البارزانية النقية.

وفي فلسفتها في الحياة شددت المدرسة الخورشيدية على القيم الاخلاقية وعلى ثقافة عصر العمل التعاوني واغاثة الملهوف ونصرة الحق.

تتشكل البنية الفلسفية للمدرسة الخورشيدية من اراء تنم عن تواصل مع عقيدة انتقال الروح من جسد الى اخر. وبحسب المدرسة الخورشيدية تقوم البنية الفلسفية على ثلاث مباديء متصلة مع بعض. الاولى هي انه لا شيء يأتي من العدم لأن العدم يعني العدم (انظر: الاصول الصوفية) وان كل جوانب المعرفة يحظى بها شخص واحد هو الرجل العظيم الذي وصل الى الحقيقة المطلقة. الثانية، هي ان الجسد فان، اما الروح فهي خالدة وان روح الرجل العظيم تنتقل بعد مماته الى جسد من يكون جديرا بأن يصبح وعاء له في الحياة الجديدة. والثالثة، هي ان

---

[٩٢] المصدر السابق.

الشخص الذي يحل محل الرجل العظيم يحمل كل صفاته. وفي تعليقه على هذه المسألة يرى الدكتور غفور، الذي استقى معلوماته شفاهيا من البارزانيين، ان البارزانيين يعتقدون ان موت شيخهم ليس سوى موت ظاهري وانه يحيا بينهم في جسد جديد[٩٣].

ان نظرية احتكار رجل واحد لجوانب المعرفة ليست شيئا جديداً، فهي سائدة في كل المدارس الصوفية ويعتمد قوامها على المساواة بين المعرفة والشرعية، اذ لا يحظى بشرعية قيادة الجماعة الدينية الا من حاز المعرفة. ويتفق هذا مع كون المعرفة هنا ليست معرفة بالعلوم الدينية لأن العلوم الدينية يمكن ان يحظى بها اي طالب مجتهد في المدارس الدينية، بل المقصود هو الجانب السري من العلوم الدينية التي تتصل بمواضيع دمج الناسوت باللاهوت والوصول الى الحقيقة المطلقة.

واذا كان الحصول على العلوم السرية امرا شاقاً، فذاك لأنه لايتم الحصول على هذه المعرفة من المدارس الدينية العلنية بل يقتضي الحصول عليها جهداً كبيراً وصلة قوية جدا بأحد الحائزين عليها من الشيوخ الصوفيين. وعادة مايكون مصدر العلوم السرية شخص واحد. وتكمن المشكلة في ان ما هو مسموح للشيخ الكشف عنه من العلوم السرية ليس كثيرا وان على الشيخ ان يمتنع عن كشف اي سر للعوام لأن مستواهم المعرفي لا يعطيهم القدرة على فهمها. وان البوح بالاسرار الالهية قد يورط الجماعة في مشاكل كثيرة مع محيطها الاجتماعي ومع المؤسسات الدينية القائمة. هكذا فأن سعي الشيخ للبوح بالاسرار الالهية الى افراد من فريق المصطفين عمل مطبوع بالتأني وعدم التسرع، اذ انه حتى بين المصطفين افراد لن يكونوا جديرين بنقل العلوم السرية اليهم. وتجري هذه العملية بحذر شديد وتستغرق سنين طويلة ولن تصل الى النتيجة المرجوة الا بعد ان يقتنع الشيخ بأن احد المصطفين او بعضهم صاروا جديرين بأن يبوح لهم بأسرار العقيدة.

من جانب اخر، فأن علاقة الشيخ بفريق المصطفين لا يمكن اختصارها فقط في رغبته بنقل معارفه الروحية اليهم، لأن هذه المسألة ترتبط ارتباطا وثيقا بمسألتين

---

[٩٣] دكتۆر عەبدوڵڵا غەفور، بارزانم چۆن دیت، سەرچاوەی پێشو، ل ٦٢.

اخرتين لايكون الشيخ بحاجة الى اطلاع فريق المصطفين عليها. تتعلق المسألة الاولى بعملية نقل السلطة الروحية الى الشيخ المقبل. وهذه النقطة تكتسب اهمية قصوى في كل المشيخات والطرق الصوفية لأن كل شيخ او صاحب طريقة لا ينفك يقيم صلة بين نقل المعارف ونقل السلطة الروحية. ان الترابط بين النقلين قوي للغاية، اذ لا يكون الشيخ على استعداد لنقل كامل معارفه الدينية الى اي فرد الا اذا كان يرغب في تعيينه خلفا له او اذا كان يريد ان يحفظ عنده تلك المعارف حتى يطمئن من عدم ضياعها. والمسألة الثانية تتعلق بالنظرية التي ترى في سلسلة الزعماء الروحيين امتدادا لشخص واحد. يعني ذلك عمليا ان كل شيخ، بأعتباره امتدادا للشيخ الذي سبقه وبأعتباره قد حصل منه على كل معارفه السرية، هو في الوقت عينه الامتداد الروحي له. هكذا، فأن روح الزعيم الديني السابق تحل بعد موته في جسد الزعيم الروحي الذي يحل محله.

ان نظرية "الرجل العظيم" الخورشيدية مستقاة من فلسفة ابن عربي التي تتحدث عن الانسان الكامل. وبحسب ابن عربي فأن الانسان الكامل يجمع بين عالم الارواح وعالم الاجسام، اي انه يجمع بين العالمين الميتافيزيقي والمادي. وهو بالاضافة الى ذلك يشارك الملائكة في العلم الضرورة ويتميز عنهم بالعلم العقلي. يعبر عن ذلك ابن عربي بقوله ان الانسان الكامل "هو الحضرة الجامعة الشاملة لجميع الاسماء الالهية. كما انه جامع لحقائق الاكوان كلها، يعلم كيفيات حركاتها وسكناتها وانفاسها، وما يكون منها، وعليها لأنها هو، وهو هي. وبجمعيته للاسماء الالهية كان له الحكم عليها والتصرف فيها، وكان لها الانقياد اليه"[٩٤].

ان جوهر فكرة الانسان الكامل يقوم على التفاوت في مراتب الوعي والمعرفة بين البشر. وبحسب هذا يكون الانسان الكامل هو من يصل الى مرتبة ترقى حتى تصل منزلة معرفة الله عن قرب. ويخصص ابن عربي مساحة واسعة للمعرفة كأحد شروط تحول الانسان العادي الى انسان كامل يتمكن من معرفة الله بشكل مثالي. ويعلق حسين مروة على ذلك بأنه من الناحية النظرية يمكن ان يكون كل

[٩٤] ابن عربي، المعرفة، المصدر السابق، ص ١٨٦.

انسان مؤهلاً للوصول الى مرتبة الانسان الكامل، اما من الناحية العملية فأن الانبياء واقطاب الصوفية الكبار وحدهم يصلون الى تلك المرتبة[٩٥].

يتضمن التاريخ الديني للبارزانيين حادثتين يمكن اقامة صلة بينها وبين ما تم بحثه. يشير ايوب بارزاني في دراسته عن التاريخ السياسي للبارزانيين الى ان الشيخ احمد ابدى استعداده للتنازل عن المشيخة لملا عبدالرحمن لأنه يراه اجدر منه بها وقد ابى ملا عبدالرحمن ذلك (انظر: سنوات المنفى). في تحليل هذا النص، تجب ملاحظة ان الشيخ احمد الذي كان قد حل لتوه محل اخيه الشيخ عبدالسلام الثاني في زعامة المشيخة، لم يكن حتى تلك اللحظة يعي انه يشكل امتدادا روحيا للشيخ السابق. ويتضمن النص ما معناه انه حتى ذلك الوقت لم يكن ملا عبدالرحمن قد نقل علومه السرية، بتوصية من الشيخ السابق، الى الشيخ احمد. ومن وجهة النظر الشرعية، كان ملا عبدالرحمن يرى انه مهما علا شأنه لن يكون جديرا بتولي المشيخة طالما يشكل الشيخ احمد امتدادا روحيا للشيخ السابق وانه اذا ارتضى ان يتولى المشيخة فأنه يكون بذلك قد قطع سلسلة الامتداد الروحي وتجاوز حدوده الشرعية. ومن شأن هذا التحليل ان يوضح لنا سببا غير مرئي، الى جانب السبب الاخلاقي، الذي حث ملا عبدالرحمن على عدم قبول المشيخة.

اما الحادثة الثانية فتتعلق بأعتقال خورشيد وابعاده عن اتباعه كجزء من مقتضيات حسم الصراع على السلطة الدينية بين الشيخ عثمان والمدرسة الخورشيدية. ان الامتناع عن قتل خورشيد ليس له سوى تفسير واحد وهو اقتناع منافسيه بأنه يشكل امتدادا روحيا للشيخ احمد. وعن طريق الابقاء على حياة خورشيد، حافظ الشيخ عثمان على الاطار الاخلاقي لعلاقته بذكرى والده الراحل. ان مصادر بارزانية تشير الى ان خورشيد نجا مرتين على الاقل من الاغتيال في عهد الشيخ احمد[٩٦]، لكن تاريخ المشيخة لا يشير الى اية محاولة لأغتياله بعد رحيل الشيخ احمد. ان صراعات اخرى على السلطة الدينية في

---

[٩٥] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، الجزء الثاني، المصدر السابق، ص ٢٧٩-٢٨٠.

[٩٦] رسالة خاصة من الدكتور عبدالمصور بارزاني الى المؤلف مؤرخة في ٢٠٠٧/٦/١٧.

الفترة نفسها قد حسمت بالقتل، منها قتل ملا جوج الذي قاد حركة دينية بين البارزانيين في بداية السبعينات ماتزال تعاليمها غامضة حتى الان[٩٧]. وعندما تعقد المقارنة بين مدى التهديد الذي كانت تشكله حركة ملا جوج وبين مدى التهديد الذي كانت تشكله حركة خورشيد، يبدو جليا ان التهديد كان يأتي من حركة خورشيد وليس من اية حركة اخرى.

ان نظرية الرجل العظيم في المدرسة الخورشيدية هي في جوهرها ترويج لمبدأ او نظرية خلود الزعيم، وهي نظرية تمتزج في اغلب الاحيان مع المساعي التي يبديها زعيم الجماعة لأثبات وتمتين شرعيته وتعزيز سلطته. ومع ذلك لايمكن القول بأن القصد من ترويج النظرية هو مجرد دافع مادي. ويفترض انه لابد من وجود ارضية سايكولوجية وايديولوجية تيسر للنظرية اداءاً جيدا لوظيفتها الاجتماعية. وفي هذا الاطار ادعى بابك بعد تولي زعامة الجماعة بعد جاويدان، ان روح جاويدان قد حلت فيه (انظر: نظام الطاعة). وهذا الادعاء الذي لاقى الرضى من جانب اتباعه، جعله قادرا على ان يسمو بالتجربة التاريخية لكفاح جماعته ضد العباسيين ويبرز نفسه كأصلح امتداد روحي لجاويدان.

تعطي نظرية خلود الزعيم الانطباع بأن هناك سلسلة من الرجال العظام يستمد كل منهم شرعيته من الزعيم السابق له وانهم مجرد مظاهر متعددة لزعيم واحد لا يموت بل يتجدد في كل مرة بأسماء مختلفة. ويعني الخلود هنا الفناء الفيزياوي للبدن واستمرار الروح في الحياة في شكل جديد. هنا يصبح الجسد مجرد لباس او وعاء للروح وبذلك تتجدد الحياة من خلال دورة جديدة وتجربة جديدة للروح.

بين الاكراد زعيمان فقط حازا على لقب "الخالد" هما ملا مصطفى بارزاني والشيخ محمود برزنجي. ان مؤسسة الاعلام في الحزب الديمقراطي الكردستاني وهو حزب يقوده ويسيطر على مفاصله الاساسية بارزانيون من اسرة ملا مصطفى، لم ينفك يروج لملا مصطفى بأعتباره "البارزاني الخالد" بينما يطلق البرزنجيون على

---

[٩٧] ماهخان شيّروانى، بارزانو رهچهڵهكى بارزانييان: ليّكۆڵينهوهيهكى مهيدانىو ميّژويى لهسهر بارزان تا بههارى ١٩٧٤، سهرچاوهى پيّشو، ل ٦٢.

الشيخ محمود برزنجي الـذي قـاد كفـاح الاكـراد في عشـرينات القـرن الماضـي ضـد بريطانيا لقب " الشيخ الخالد". والبرزنجيون يرون انهم من نسل سلطان سـهاك[98]، الذي يعد في عقائد الكاكائية التجسد الالهي الرابع في التـاريخ، بمعنـى ان الالـه او روحه قد حلت في المرة الرابعة في جسد سلطان سهاك وكـان مـع سـلطان سـهاك خمسة ملائكة هم بنيامين، داود ، بير موسى، مصطفى داودان ورزبـار[99]. وتفسـح البنيات الفلسفية للكاكائية هامشا كبيرا لمبدأ تجدد الحياة، اي انتقال الـروح مـن جسد الى جسد وفي تقديرهم ان الروح تنتقل بعد سبعة ايـام مـن فنـاء الجسـد الى جسد جديد وتبدأ دورة جديدة للحياة[100]. والخلط الذي يـبرز هنـا سـببه ان الاسـرة البرزنجية الحالية ليست من الطائفة الكاكائية بـل هـي اسرة سـنية تتبـع المـذهب الشـافعي. والتـاريخ الـديني للاسـرة البرزنجيـة العريقـة تـاريخ معقـد ويفـترض مؤرخوها المعاصرون انهـا مـن حيـث النسـب ترجـع الى الامـام الشـيعي السـابع موسى الكاظم وانها قدمت من همدان في اواسط القرن الثالث عشر[101]. ويتجنب هؤلاء المؤرخون الذهاب اكثر من هذا وهم لا يرون ان هذا التحليل متبوع بأقرار غير مباشر بيارسانية او علي الهية نسب الاسرة البرزنجية. وبالنظر للتشابه الكبير في البنيات الايديولوجية لكل من الكاكائيـة والعلـي الهيـة، فـأن اعـادة اصـول الاسرة البرزنجية الى الطوائف العلي الهية في همدان او لرستان لـه مـبررات قويـة. وفي تحليله للعلي الهية، لا يضع مينورسكي اية فروق بيـنهم وبـين اهـل الحـق[102]. وربما يكون للغزو المغولي دور في هجرة مؤسسي الاسرة البرزنجية الى كردستان.

كل هذا يفضي الى الاعتقاد بـان اصـول العقائـد البرزنجيـة ليسـت سـنية، بـل يارسانية او علي الهية. ومـا يوضح ذلك هو ان التركمان في مـناطق طوزخورمـاتو وبشير وتسعين وداقوق ظلوا يميلون الى برزنجة، وحتى اوائل القرن العشـرين كانـت

---

[98] دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الثالث، المصدر السابق، ص ١٠٣.

[99] الدكتور نوري ياسين الهرزاني، الكاكائية دراسة انثروبولوجية للحياة الاجتماعية، المصدر السـابق، ص ٨٠.

[100] نفس المصدر، ص ٧٧.

[101] نفس المصدر، ص ٤٣.

[102] ف. ف. مينورسـكي، الاكـراد ملاحظـات وانطباعـات، ترجمـة الـدكتور معـروف خزنـدار، مطبعـة النجوم، بغداد ، ١٩٦٨ ، ص٥٦.

مرجعيتهم تكمن في برزنجة وليس في النجف. لاحقا تشيع هؤلاء التركمان وجعلوا النجف مرجعيتهم بدلا من برزنجة. وفي الحقيقة فأن اغلب هؤلاء التركمان يعودون باصولهم الى قبيلة قراقوينلو التي شاع الايمان بالتناسخ بين صفوفها. قطعا لو لم تكن برزنجة يارسانية او علي الهية، ما كان يتفق ان تكون مرجعية للتركمان لأنه لا يناسب اية طائفة شيعية ان تكون مرجعيتها سنية. ذلك يعني ان هناك تحولان: فقد تحول التركمان اليارسان او العلي الهيون الى شيعة اثني عشرية، فيما تحولت العقائد البرزنجية الى سنية[١٠٣]. هكذا يدل استخدام لقب " الشيخ الخالد" لأشهر زعيم سياسي في هذه الاسرة الدينية على انه مهما كان الابتعاد عن جذور العقائد فعالاً، فأنه غير قادر على استئصال تأثيراتها بشكل مطلق. وفي هذا المجال يكشف مسح الحياة الاجتماعية الكردية ان بقايا نظرية خلود الزعماء الكبار لا تزال حية في سلوك الاكراد. ويدلل على ذلك ان الريفيين الاكراد يشجبون في حياتهم الاجتماعية سب الرجال الكبار المتوفين.

ويفهم من النص الذي استقاه الدكتور غفور شفاهيا من البارزانيين، ان هناك مستويان لأنتقال الروح من جسد الى جسد احدهما المستوى الاعلى ويختص بالاسرة المقدسة والاخر لعموم المواطنين وهو المستوى الادنى. ففي حين تنتقل ارواح العامة بعد الموت الى اجساد جديدة حسب مركزهم الاجتماعي، تكون اجساد الشيوخ المقدسة قد تم احتكارها للروح التي تضمن الاستمرارية في ابدان جديدة، بمعنى ان قداسة اجساد الشيوخ تجعل الارواح العادية تمتنع عن استخدامها في حياة جديدة. هكذا، يكون انتقال الروح من جسد الى جسد بالنسبة للعامة بمثابة تجدد للحياة، في حين يكون بالنسبة للشيوخ استمرارا للحياة.

ان الفرق بين التجدد والاستمرار يعد طفيفا. لكن هذا من الناحية اللغوية. اما من الناحية العقائدية فأنه يبدو كبيرا جدا لأن استمرار السلالة المقدسة في اشكال جديدة ينجم عنه خلود السلالة، في حين ان تجدد الحياة بالنسبة للمواطنين العاديين لا ينجم عنه خلود سلالتهم ولا اكتساب اية شرعية محددة.

---

[١٠٣] انظر: محمد جميل بندي الروزبياني، مدن كردية قديمة، وزارة الثقافة، السليمانية، ١٩٩٩، ص ٢٥-٣٣.

وجود مستويات متباينة لأنتقال الروح من جسد الى جسد يبدو طبيعيا في اكثر المدارس الصوفية التي يدخل التناسخ في بنياتها الايديولوجية. وفي فلسفة مثل فلسفة الاشراق للسهروردي الذي وقعت فلسفته تحت تأثير الفلسفات اليونانية والايرانية والشرقية القديمة[١٠٤]، يلاحظ وجود ثلاث مستويات. الاول هو المستوى الذي تصل فيه الروح الى السعادة الكاملة وتصعد دون عناء الى عالم النور، والثاني هو المستوى الذي تكون فيه الروح حائزة على سعادة متوسطة تكون كافية لجعلها تتصل بعالم الانجم والكواكب. اما المستوى الثالث فهو المستوى الذي تظل فيه الروح شقية وتنتقل فيه الى اجساد الحيوانات[١٠٥].

ان تصور المدرسة الخورشيدية لخلود الروح يربط بين الروح المقدسة والاجساد المقدسة من وجهة نظر ترى ان الارواح الطاهرة لا تستقر الا في اجساد طاهرة. هكذا فأن اقتران طهارة الروح بطهارة الجسد يمكن ان يكون احد مميزات المدرسة الخورشيدية فيما له صلة بأنتقال ارواح الشيوخ المقدسين من شيخ الى شيخ اخر ضمن الاسرة المقدسة. يوفر هذا التحليل المواد الضرورية لوضع اطار عام للتناسخ وفق التصور الخورشيدي. وعلى هذا، فأن المدرسة الخورشيدية في نظرتها الى موضوع انتقال الروح من جسد الى جسد تعطي الاولوية لأستمرار الاسرة المقدسة التي تنتقل ارواح شيوخها من جيل الى اخر ضامنة بذلك خلودها الابدي.

من حيث البنية العقائدية المتصلة بموضوع انتقال الروح من جسد الى اخر، هناك مدرسة قريبة جدا من المدرسة الخورشيدية هي مدرسة آلموت الاسماعيلية. في آلموت صرح الامام حسن الثاني في مراسيم ما عرف هناك بأسم يوم القيامة، انه امتداد لسلسلة طويلة من الرجال المقدسين وانه ظهر لهم من قبل بعدة اسماء تارة بأسم بهرام جاويد، وتارة اخرى بأسم كيوان ورجاوند وتارة بأسم اردشير جاويد[١٠٦]. وفي اثنين من تلك الاسماء يتكرر اسم جاويد الذي يعني "الخالد".

---

[١٠٤] آن ماری شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، ص ٤٢٨.

[١٠٥] دكتر علی محمد أقا محمدی، مانی مانیگری صوفیگری، انتشارات فرهاد، تهران، ١٣٨٤، ص ٣٥٥.

[١٠٦] پل آمیر، خداوند آلموت حسن صباح، ص ١٢٢.

ان نظرية استمرار الاسرة الاسماعيلية المقدسة بدت جذابة للشعب لدرجة انه حيكت عنها اساطير حتى في القرن التاسع عشر، اشهرها الاسطورة التي تتعلق بموت آغا خان الاول حسن علي شاه في بومباي بالهند في عام ١٨٨٠ وفيها يروى ان آغا خان قال لأتباعه انه سيجدد حياته في الذوبان في حوض التيزاب وانه سرعان ما يخرج منه سالما في هيئة شاب وسيم. وتقول الاسطورة انه في المراسيم المقامة القى آغا خان نفسه في حوض التيزاب وتحلل جسده، ولم يلبث بعد ذلك ان خرج منه شابا وسيما واعلن انه هو نفسه آغا خان الاول في يرعان الشباب. هذه الاسطورة شبيهة بقصة موت حسن صباح الذي اعلن انه سيموت في حوض التيزاب وتنتقل روحه بشكل حمامة الى الجنة. واذ دخل حوض التيزاب وتحلل جسده، جهز له اتباعه حمامة اطلقوها لتكون دليلا على صدق ادعائه[١٠٧]. وعلى الرغم من ان قصة حوض التيزاب نتاج خيال خصب لمؤلفي القصص الاسطورية، فهي تعبّر بوضوح عن نظرية استمرار حياة الاسر المقدسة عن طريق انتقال ارواح زعمائها من جسد الى جسد اخر في اطار الاسرة المقدسة جيلا بعد جيل.

ان تأمل المبررات التي تستند اليها مدرستا آلموت وخورشيد حول طبيعة الحياة الخالدة يسمح بمقارنتها بالمدرسة الصفوية. ان الاعتدال هو السمة التي تطغى على مبررات مدرستي آلموت وخورشيد. وهذا ما لا نجده في المدرسة الصفوية. وبحسب الرؤية التاريخية، يرجع ظهور التحولات الايديولوجية الجوهرية في المدرسة الصفوية بعد تبنيها المذهب الشيعي الى عهد الشيخ جنيد، الشيخ الخامس في الاسرة الصفوية. هذه الاسرة، تماما مثلما حدث في آلموت وبارزان، رفعت شأن دورها في الحياة العامة وقد تدرج زعماؤها من شيوخ خانقاهات الى ملوك كبار. ان رصد الفترة التي حكم فيها جنيد يوضح انه في هذه الفترة بالذات تكرست البنيات الايديولوجية المميزة وكشف في عهده ان قوام العقيدة الدينية الصفوية هو تجسد الله في الاسرة الصفوية[١٠٨]. آمن جنيد الذي تخلى عن لقب شيخ واتخذ

---

[١٠٧] فلاديمير ايفانوف، آلموت ولاماسار، المصدر السابق، ص ١١٢.

[١٠٨] دكتر منوچهر پارسادوست، شاه اسماعيل اول پادشاهى با اثرهاى ديرپاى در ايران وايرانى، ص ١٤٠.

لقب سلطان بالحياة الخالدة[١٠٩]. وحتى بعد مقتله اعتبره اتباعه حيا[١١٠]. وفي عهد اسماعيل الاول الذي اتخذ لقب شاه، بلغ تقديس الاسرة اعلى مرتبة وذكر الشاه اسماعيل الاول في اشعاره ان فاطمة امه وعلي بن ابي طالب ابوه وانه احد ائمة الشيعة الاثني عشر وان روح الائمة الاثني عشر قد حلت فيه واعتبر نفسه من الخالدين. واستنتج مينورسكي من دراسة اشعاره ان الشاه اسماعيل الاول واجداده اعتبروا انفسهم مظهرا لتجسد الله في اجسادهم[١١١].

ان صلة الاكراد مع معتقد التناسخ قديمة لا يمكن تحديد تاريخها لكنها في الغالب تعود الى العهود التي انتشرت فيها المانوية والمزدكية والخرمية. ويكشف التمعن في دراسة هذا المعتقد عن عالم تتباين فيه مظاهر التناسخ وتتباين كذلك مقاصده. ومن هذا المنطلق يكون لتناسخ فيثاغورس والهنود والمانوية مقاصد اخلاقية وتطهرية واخروية وهي خالية تماما من عقيدة تجسد روح الله في اجساد بشر مختارين. اما التناسخ المتبع عند الخرمية فقوامه تجسد الله او روحه في المخلوقات[١١٢].

تحت وطأة هذه المقارنة، يتضح ان للمدرسة الخورشيدية مقاصد اخلاقية وتطهرية من التناسخ. ومهما كانت درجة حث الافراد على تجنب الشرور كبيرة، فأن النتيجة في المحصلة النهائية تعود بالنفع على المجتمع ككل. هنا تكون المسألة في جانبها الاخلاقي، المثلة في التزام الفرد بتجنب الشرور، مقترنة بجانبها المادي، وهي مصلحة المجتمع. وفي الوقت الذي يكون فيه جهد الفرد لتجنب الشرور يرمي الى تجنب الشقاء بعد الموت، يكون المجتمع قد حصد النتائج المادية لذلك الجهد خلال حياة الفرد. وبذلك يكون المقصد الرامي الى تعزيز البنيات الاجتماعية قد حقق نتائجه.

---

[١٠٩] محمد على رنجبر، مشعشعيان ماهيت فكرى-اجتماعى وفرايند تحولات تاريخى، ص ٩٦.

[١١٠] دكتر منوچهر پارسادوست، شاه اسماعيل اول پادشاهى با اثرهاى ديرپاى در ايران وايرانى، ص ١٣٩.

[١١١] نفس المصدر، ص ٤٥٦-٤٥٧.

[١١٢] دكتر غلامحسين صديقى، جنبش هاى دينى ايرانى در قرنهاى دوم وسوم هجرى، ص ٢٥٠.

هناك ايضا جانب اخر للمسألة يتصل بتعزيز خضوع الجماعة الطوعي للاسرة المقدسة لأن الايمان بأستمرار الحياة بأشكال متنوعة في الاسرة المقدسة يعزز الميل الى ترسيخ الخضوع الطوعي وكلما كانت درجة ذلك الخضوع الطوعي كبيرة، كلما كانت البنيات الاجتماعية قد بلغت درجة اكبر من التماسك والمتانة.

ومن حيث المقاصد التطهرية، توفر هذه العقيدة فرصة جديدة للارواح المتدنسة للتطهر وان الارواح التي ضاعت منها فرصة تجنب الشرور في حياتها، ستكون قادرة على ان تتطهر في حياة جديدة. وفي هذا قدر وفير من الرحمة لأن من شأن ذلك ان يعطي الامل للخاطئين لأصلاح ذواتهم والتطهر من ذنوبهم. وهنا لن يكون الموت عائقا امام اصلاح الذات والتطهر ولا يكون نهاية لكل شيء، بل فرصة وبداية جديدة لحياة جديدة خالية من الشرور.

الفصل السادس

بارزان وسلالة الشيوخ

لقد جرى وضع هذا الفصل بمبحثيه في نهاية الكتاب بشكل متعمد. وقطعا فأن لذلك اسبابه. ان صلة هذا الفصل بدراسة جذور العقائد الدينية ليست قوية وقد خصص بشكل رئيسي لتوضيح جوانب مكملة لتحليل البنيات الدينية وتكوين انطباع عام عن القرية التي ستصبح العاصمة الدينية للمشيخة.

وكما هو معروف، فأن البارزانيين لا يشكلون قبيلة بمعنى الكلمة، وهم بالاصل اتحاد قبلي ظهر بعد انفصالهم عن قبيلة زيبار، متخذين من التباين في العقيدة مبررا للانفصال. بهذا المعنى، فأن بارزان اعطت اسمها على مستويين، قبلي وديني، لجماعة منشقة عن قبيلة زيبار. واستنادا على ذلك، فأنه من الناحية القبلية، صار كل الزيباريين الذين انشقوا عن سلطة الارستقراطية الزراعية واعترفوا، من الناحية الدينية، بسلطة المشيخة البارزانية يعرفون بالبارزانيين. وفي التحليل النهائي نفهم من هذا التحول ان جزءاً من الزيباريين لم يعودوا ينظرون بأحترام الى سلطة ارستقراطيتهم الزراعية وانهم تمردوا عليها بتحريض من شيوخ تكية بارزان وبقيادتهم. ومن حيث الجوهر، ترتدي العملية برمتها طابع استبدال سلطة بسلطة، اي استبدال سلطة الارستقراطية الزراعية بالسلطة الدينية لمشيخة بارزان التي استمرت من اواسط القرن التاسع عشر حتى عام ١٩٦٩.

ولأن هذا الجزء من التاريخ لم يسلط عليه ضوء قوي، ظن البعض ان بارزان قائمة كقبيلة منذ الاف السنين. وبسبب هذا الفهم الخاطيء جرى تقييم الاصول اللغوية والتاريخية لكلمة بارزان بشكل غير صحيح. ونظراً لأن بارزان هي العاصمة الدينية للبارزانيين ومنها جرى التخطيط لنشر العقائد

الدينية، فأن محاولة التنقيب عن تاريخها، قبل ان تقام فيها التكية، يكتسب اهمية كبيرة ويساهم في توفير جو افضل لفهم الظروف التي ظهرت وتطورت فيها البنيات الايديولوجية للعقائد البارزانية ويصحح في الوقت ذاته جملة من التصورات الناتجة، بلا شك، عن سطحية الخوض في التفاصيل التاريخية.

ولما كانت سلالة الشيوخ البارزانيين هي العتلة التي حولت العقائد من مجرد افكار مثيرة للامال الى قوة مادية، فمن الصعب ان يكتمل البحث دون التمعن في تاريخ هذه السلالة ومحاولة استكشاف اصولها ومعرفة الظروف التي تمكنت فيها من استثمار قوة خلاياها المنظمة خلال مواجهتها الارستقراطية الزراعية. هنا يتداخل تحليل اصول السلالة البارزانية مع تاريخ امارة العمادية التي حكمت المنطقة حتى عام ١٨٤٢ ويتداخل كذلك مع خصوصيات المنطقة التي تظهر في التاريخ كمنطقة جذبت اليها الكثير من العقائد وتحولت الى مركز نشاط للعديد من الدراويش والمتصوفة الذين انشأوا خلاياهم فيها واغنوا تراثها العقائدي وتركوا آثارهم على حياتها الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، تلك الاثار التي لا نزال نحس بها حتى اليوم.

المبحث الاول

بارزان والبارزانيون

في اقصى الشمال الغربي لمحافظة اربيل، على مقربة من الحدود مع كل من ايران وتركيا، تقع بارزان. ان تاريخها يغلب عليه الغموض. وقبل ان يقيم فيها الشيخ تاج الدين تكيته في اواخر القرن الثامن عشر لم تكن اكثر من كونها احدى قرى الزيباريين.

ليس في تاريخ بارزان شيء مميز وقد ظلت طوال حقبة طويلة على هامش الاحداث. والبارزانيون الحاليون لا يعرفون شيئاً عن البارزانيين الاوائل وليست لديهم اية فكرة عن الفترة التي بنيت فيها القرية. اعطت بارزان اسمها للبارزانيين وعقيدتهم. ويعني ذلك ان تحليل تاريخ بارزان واسمها من حيث صلته بالعقائد التي روجت لها اسرة الشيخ تاج الدين لا يعطي اية عوامل تساعد على فهم جوانب مهمة من العقائد البارزانية. وعلى اية حال، فأن الارتباط بين بارزان وعقائدها الدينية يبدأ ببناء الشيخ تاج الدين تكيته فيها. يفضي هذا الى ضرورة التفريق بين البارزانيين الاوائل والبارزانيين اللاحقين. ان مصطلح البارزانيين الاوائل يشمل كل الذين سكنوا بارزان، سواء كانوا مسلمين او غير مسلمين، قبل ظهور الشيخ تاج الدين، وهؤلاء كانوا يهودا ومسيحيين ومسلمين. وقطعا لم يكن مسلموها يتبعون التعاليم التي بشرت بها لاحقاً تكية الشيخ تاج الدين واحفاده.

هذه النبذة تبدو ضرورية جدا لتوضيح انه على وجه الاطلاق لا صلة بين تسمية بارزان والعقائد التي انتشرت منها وحملت اسمها. وتكمن اهمية الانشغال بدراسة التسمية في انه من المقدر له ان يكشف جوانب خافية من التاريخ القديم.

وفي تحليل تسمية بارزان ثمة خلط لأن اكثر الذين حاولوا ايجاد معنى للأسم، وبينهم من القدامى معروف جياووك ومن المحدثين احمد شريفي ومحمد علي

سلطاني، اعتقدوا خطأً ان البارزانيين يشكلون عشيرة بحد ذاتها وساووا بين منصب رئيس الطائفة الدينية ومنصب رئيس القبيلة, في حين ان البارزانيين ليسوا سوى ذلك الجزء المنشق عن قبيلة زيبار الذي رفض سلطة ارستقراطيتها الاقطاعية وخضع لسلطة المشيخة. ان هذا يعني ان العملية برمتها هي استبدال سلطة بسلطة. واللافت للنظر في هذه العملية انها جرت بشكل ارادي، فهي بهذا المفهوم عملية رفض لخضوع قسري وقبول لخضوع ارادي. وعلى هذا فأن اي بحث عن اصول البارزانيين لايمكن ان يكون تجريديا، بل يكون من خلال دراسة اصول قبيلة زيبار التي انشقوا عنها.

هكذا فأن دراسة اصول البارزانيين كجماعة مستقلة عن الزيباريين لن تسفر الا عن نتائج خاطئة. ولا ريب ان التقييمات الخاطئة تنتج نظريات خاطئة. وانطلاقا من هذا، فأن جياووك عملا بالطريقة التي اعتبرها صائبة، وضع نظرية تقوم على اربعة احتمالات لأصل تسمية بارزان، اعتبر في واحدة منها انها ربما تكون منسوبة الى قبيلة برازي وانطلق في احتمال اخر من الظن في انها ربما تكون اسم الجد الاعلى للبارزانيين واعتبر انه يعطي معنى "حامل الحق"[1]. على نفس الشاكلة، اقام شريفي نظريته على اساس ان البارزانيين الحاليين هم اسلاف اسرة ظهرت قبل العصر الساساني في اقليم كرخا بيت سلوخ الذي يرادف اقليم كركوك الحالي ورأى انه ربما يكون الساسانيون قد ابعدوا تلك الاسرة الى جنوب ايران. وبرر وجودهم في مناطقهم الحالية شمال نهر الزاب الكبير بأنهم على الارجح استغلوا سقوط الساسانيين في القرن السابع الميلادي على يد العرب المسلمين وعادوا الى جبال بارزان[2].

هذه النظرية تظهر مرة اخرى برداء جديد عند محمد علي سلطاني. اعتبر سلطاني ان بارزان تصحيف لكلمة (بادجان) وان البارزانيين قوم سكنوا جبال بارز في اقليم كرمان بأيران. وبحسب ذلك فأنه استنتج ان البارزانيين اعطوا اسمهم لجبال بارز او انهم ربما يكونوا اخذوا اسمهم منها. وعلى اية حال، يتجنب سلطاني

---

[1] معروف جياووك، مأساة بارزان المظلومة، المصدر السابق، ص ٤٦.

[2] احمد شريفي، برزان وبارزان، مجله مهاباد، شماره ١٦، سال دوم، تير ١٣٨١، صص ٥٠-٥١.

الخوض في تفاصيل هذا الجانب من المسألة ويذهب الى ان الاصطخري قد ذكر ان الجماعة التي عاشت في جبال بارز ظلت محتفظة بدينها القديم وانها لم تتحول الى الاسلام الا في العصر العباسي وانها كانت مؤلفة من قبائل غير مستقرة وادى ذلك الى تبعثرها في اصقاع شتى. وفي تقديره ان تداول اسمهم بشكل بارزان او برزين في مناطق متباعدة يدل على انتشارهم الافقي على مساحة واسعة من الارض[٣]. ينتج عن هذا ان تعريف البارزانيين كمجموعة قبلية خاصة يؤدي في النهاية الى تصوير التاريخ بشكل مغاير للحقيقة.

وفي مطلق الاحوال، لايبدو تكرر ظهور تسمية بارزان في تاريخ الثلاثة الاف سنة الماضية بصيغ مختلفة امرا غير طبيعي. ان اسبابا عديدة تكمن وراء تكرر ظهور هذا الاسم في حقب مختلفة وفي مناطق متباعدة منها تأخر استقرار القبائل الكردية، ما يعني ان التاريخ الكردي في جوهره هو تاريخ لقبائل غير مستقرة وان الاستيطان شكل عملية طويلة الامد استمرت طوال الفي عام تقريبا. والظاهرة التي يتميز بها تاريخ الاكراد هو استمرار حركة تنقل القبائل، الامر الذي اتاح للقبائل ان تنقسم الى فروع في مناطق متباعدة او يتغير مذهبها الديني او نطقها او تندمج في حقب معينة في مجتمعات فارسية او تركية. ان الظاهرة الاكثر جلبا للانتباه في تاريخ الاكراد الاجتماعي هو ان اية قبيلة تعرف في الغالب بأكثر من اسم حسب مقتضيات المرحلة التاريخية وظروفها، واحيانا استنادا الى ظهور زعماء اقوياء فيها اعطوا للقبيلة او احد افخاذها اسمهم.

قطعا ليس هنالك مجال للشك في عراقة اسم بارزان. ويدل على ذلك انه في النص الاسطوري البهلوي المعروف بنص اعمال اردشير بابكان، مؤسس السلالة الساسانية، والذي يعود تاريخه الى الفترة الواقعة بين ٢٠٨-٢١٠ ميلادية، يرد اسم بارزان ضمن المجهود الحربي لأردشير بابكان. لقد جهز اردشير جيشاً كبيرا لمحاربة البارزان في اقليم كرمان[٤]. ولا يوضح النص بعد ذلك ما اذا كان اردشير

---

[٣] محمد على سلطانى، اوضاع سياسى اجتماعى تاريخى ايل بارزان، سازمان اسناد وكتابخانه ملى جمهورى اسلامى ايران، تهران، ١٣٨٢، صص ٦-١٢.

[٤] دكتر بهرام فرەوشى، كارنامه اردشير بابكان، چاپ سوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ١٣٨٢، ص ٨٧.

قد اشتبك معهم ام لا. ولا يبدو معنى بارزان هنا واضحا بما فيه الكفاية لكنه في الغالب الاعم يشير الى قبيلة حملت ذلك الاسم او يشير الى اسم زعيم قبلي لم يخضع لسلطة اردشير. والى جانب بارزان المذكور في النص، ثمة كلمات تلفظ بشكل قريب من التلفظ بأسم بارزان. ففي منامه يرى بابك الذي يعمل ساسان راعيا لديه، ان النار المقدسة في بيوتات النار المقدسة المشهورة, واحداها آذر برزين ميهر تضيء في بيت ساسان. وحتى يحل لغز هذه الرؤيا استدعى بابك عددا من المنجمين اخبروه ان هذا الرجل او رجلا من صلبه سيصبح ملكا ويقيم سلالة جديدة في البلاد. حتى ذلك الوقت لم يكن احد يعرف، ولا حتى ساسان نفسه، ان الرجل الذي رأى بابك في منامه ان النار المقدسة تضيء بيته، هو من صلب داريوش، اخر ملوك الهخامانش الايرانيين الذي خسر الحرب ضد الاسكندر المقدوني في عام ٣٣١ قبل الميلاد[٥]. وبحسب التقسيم الطبقي في ايران توجد صلة بين بيوتات النار والطبقات الاجتماعية، اذ خصصت آذر فرانباغ لطبقة رجال الدين، وخصصت آذر غوشساب لطبقة رجال الحرب وخصصت آذر برزين ميهر لطبقة الفلاحين[٦]. ولم تكن هذه البيوتات الثلاث متجاورة، بل ان كل واحدة منها كانت في مكان مختلف. وبحسب ذلك نجد ان معبد النار المعروف بأسم آذر برزين ميهر كان مقاما في جبال ريواند في شمال غرب مدينة نيسابور[٧].

وفي الاحداث اللاحقة يتعرف اردشير على اخوين في احدى القرى يدعى احدهما برزك والاخر برز آتور[٨]. ولأن البهلوية تقرأ احيانا بأشكال مختلفة، فأن بعض الاسماء الواردة في النص تقرأ بأشكال متباينة مثلما يحدث مع اسم بورازاك. فضمن الانجازات التي يروج لها النص، يشار الى ان اردشير بعد ان يحقق النصر على الملك اردوان، اخر ملوك السلالة الاشكانية، يشق الجبال في اقليم

---

[٥] نفس المصدر، صص ٥-٩.

[٦] ئارتور كريستێنسێن، ئێرانی سەردەمی ساسانییەكان، سەرچاوەی پێشو، ل ٢٠٧.

[٧] نفس المصدر، ص ٢٠٩.

[٨] دكتر بهرام فرەوشی، كارنامه اردشير بابكان، ص ٦٩. في النسخة الكردية التي ترجمها شاسوار خ. هرشمي نقلا عن النص الذي اعده قاسم هاشمي نزاد تقرأ برزك وبرز آتور بشكل بورز وبورز آزر. انظر: شاسوار خ. هەرشەمی، كارنامەی ئەردەشێری بابەكان، دەزگای چاپو پەخشی سەردەم، سلێمانی، ٢٠٠٠، ل ٥١.

فارس لأقامة ترعة حملت اسم ترعة بورازاك. وفي بعض القراءات، كما في النص الذي ترجمه الدكتور بهرام فراوشي، تقرأ بورازاك بصيغة راوك[9]، وهو ما يبعدها عن مقصدنا.

توضح هذه الاسماء انه ثمة تباين في معانيها. ففي تسمية بيوتات النار يشير اسم "برزين" الداخل في صياغة آذر برزين ميهر الى موقع يمتاز بالقداسة والتبجيل في الديانة الزرادشتية، فيما يشير اسم بارزان على الاغلب الى قبيلة استوطنت اقليم كرمان او يشير الى اسم زعيم تلك القبيلة، في حين ان "بورازاك" او "راوك" يشير الى اسم ترعة او نهير في اقليم فارس. اما كلمتا "برزك" البسيطة او "برز آتور" المركبة فقد استخدمتا كأسم على للرجال. مهما يكن، يعيننا نص اعمال اردشير بابكان الاسطوري على ادراك ان الاسم بصيغة بارزان او برزين او بصيغة اشكال قريبة من هذين الصيغتين قد شاع على نطاق واسع بين الآريين في اقاليم فارس وآذربيجان وكردستان.

وهناك صيغة اخرى للاسم تظهر بشكل "بارز". ويسود بين الكتاب القوميين الاكراد نظرية قوامها ان اردشير بابكان الذي اطاح بالدولة الاشكانية واقام سلالة جديدة عرفت بالسلالة الساسانية يعود باصوله الى الاكراد وليس الى داريوش، اخر ملوك الهخامنشيين. ويدعم نظريتهم ان الطبري الذي فيما يبدو قد استند على مصادر تاريخية تعود الى الحقبة الساسانية، يتحدث عن مكاتبات جرت بين اردشير المتمرد والملك اردوان الخامس يسخر فيها اردوان من اردشير ويعيره بأصله قائلا انه "الكردي المربى في خيام الاكراد"[10]. ولأن الطبري يذكر ذلك بشكل تجريدي، فقد اعتبر الكتاب القوميون الكرد ذلك دلالة على صدق روايته. ويعلق شاسوار خ. هرشمي الذي ترجم نص اردشير بابكان من الفارسية الى الكردية، على ذلك بقوله "لم يحقق الطبري في تلك الرواية لأنه في عصره لم يكن هناك من يشك في الاصل الكردي لأردشير"[11].

---

[9] دكتر بهرام فرەوشی، کارنامە ادرشیر بابکان، ص ٥١.

[10] الطبري، تاريخ الامم والملوك، المجلد الاول، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٣٩٠.

[11] شاسوار خ. هەرشەمی، کارنامەی ئەردەشێری بابەکان، سەرچاوەی پێشو، ل ٢٣.

ولكي يقدموا دليلا اقوى على صحة نظريتهم، اعتبر اولئك الكتاب ان اقليما فارس وكرمان اللذان لا يشكلان جزءً من المنطقة الكردية الراهنة، كانا في تلك الحقبة يضمان مجموعة من القبائل الكردية المترحلة التي استقرت فيها في ظروف غير معروفة. ويكشف التمعن في سجل الانشطة الحربية للملك نوشيروان الذي حكم في الفترة ما بين عامي ٥٣١-٥٧٩ ميلادية، انه قاتل قبيلة بارز وانتصر عليها وانه اقتلعها من مواطنها الاصلية وقام بأعادة توطينها في اقليم كرمان[١٢]. وفي الحقيقة فأن العرب سبقوا الكتّاب القوميين الاكراد في اعتبار البارز من الاكراد. وقوام هذه النظرية جلي في تحليلات كل من ابن كثير الدمشقي وجلال الدين السيوطي الذين تعطي كتاباتهم الانطباع بأنهما يساويان بلا ادنى ريب بين البارز والاكراد. وكلاهما في سعيهما لتفسير ما غمض من آيات القرآن، ينقلان عن ابي هريرة ان المراد بالأية "ستدعون الى قوم اولي بأس شديد" هم البارز، الذين هم اكراد[١٣].

ان تكرر الاشكال القريبة من لفظة بارزان في حقب مختلفة لا يوفر المادة الضرورية لتبرير الذهاب ابعد مما يعنيه ذلك من الناحية التاريخية. ان اكثر الاسماء قربا من بارزان هو برزين. وهذا الاسم يبدو شائعا على نطاق واسع بين الفرس والاكراد قبل ظهور الاسلام وكذلك في العصر الوسيط. وتعطينا الشاهنامة، وهي اثر ادبي مكتوب باللغة الفارسية، مادة تصلح لتكوين انطباع عن مدى شيوع الاسم. ففي حدود عام ٣٤٦ هجرية كلف امير طوس ابو منصور محمد بن عبدالرزاق وزيره ابو منصور معمري العمل على توفير متطلبات كتابة تاريخ الملوك الايرانيين القدامى وملاحمهم. وحرص الوزير على ان يكون العمل في غاية الاتقان فجمع مؤرخين وعلماء من هرات وسيستان ونيسابور ومن طوس نفسها وقدم الفريق المشكل تاريخ ايران وملاحمها القديمة نثراً. وضم الفريق عضوا يدعى شادان بن برزين من طوس[١٤]. في هذه الشاهنامة، التي لم يصلنا منها سوى

---

[١٢] احمد شريفى، برزان و بارزان، ص ٥١

[١٣] الدكتور فرست مرعي، كردستان في القرن السابع الميلادي، مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، السليمانية، ٢٠٠٦، ص ٢٣٨.

[١٤] دكتر محمد معين، فرهنگ فارسى، جلد پنجم (اعلام)، ص ٨٨٢.

المقدمة، لا يرتبط اسم برزين بأية قبيلة وهو يتكرر بكثرة كأسم علم للرجال ويمكن ان نلحظ ان سبعة من شخصيات الشاهنامة النثرية على اقل تقدير يدخل برزين في تركيبة اسمائها.

في هذا الصدد، تشكل شاهنامة الفردوسي امتدادا للشاهنامات التي سبقتها. جلي ان كل الشاهنامات اجمعت على الاحتفاظ بأصالة الثقافة القومية. وللوصول الى هذا الهدف سعى الفردوسي الى سرد تاريخ ايران قبل الاسلام وتبجيل ملوك فارس القدامى بشكل يضارع جهد هوميروس لتعظيم تاريخ اليونان في الالياذة. هكذا، فأنه في اطار ستين الف بيت شعر دوّن الفردوسي تاريخ العصور الغابرة مازجا الاسطورة بالتاريخ والسوسيولوجيا، عابرا المراحل الثلاث بخفة: المرحلة الاسطورية التي تبدأ من كيومرث وتنتهي بظهور فريدون، والمرحلة البطولية التي تبدأ بأنتفاضة كاوة وتنتهي بمقتل رستم، والمرحلة التاريخية التي تبدأ من اواخر عهد الكيانيين[١٥]. وفي هذه الشاهنامة يرد اسم برزين كأسم لأسرة عظيمها فرهاد شاركت كيخسرو حربه ضد الطورانيين[١٦].

وبين اكراد القسم الغربي لاقليم الجبال، تجلب المصادر التاريخية الانتباه الى وجود قبيلة بأسم برزيكان او برزهكان. وعلى الرغم من ان ابو شجاع الروذراوري في كتابه "ذيل تجارب الامم" يرسم صورة قاتمة عن انشطة البرزيكان ويصفهم بالعدوانيين وقطاع الطرق[١٧]، فأن حدود الامارة التي اقاموها والتي كانت تمتد من همدان حتى شمال خوزستان ومن الكوت حتى الزاب الكبير[١٨] تفصح عن قدرتهم على تأسيس نظام اداري متطور. ويكشف تنامي النفوذ السياسي للبرزيكان في المنطقة عن مواهب مؤسسيها الذين حولوا قبيلتهم من مجرد قبيلة عادية الى كيان سياسي معتبر.

---

[١٥] نفس المصدر ونفس الصفحة.

[١٦] محمد على سلطانى، اوضاع سياسى اجتماعى تاريخى ايل بارزان، ص ٤.

[١٧] ظهير الدين ابو شجاع الروذراوري، ذيل تجارب الامم، الجزء الثالث، مطبعة شركة التمدن الصناعية، القاهرة، ١٩١٦، ص ٢٨٨.

[١٨] محمد جميل بندي الروزبياني، مدن كردية قديمة، المصدر السابق، ص ١٢٠.

هذه القبيلة التي حكمت ثمانين عاما واتخذت من دينور عاصمة لها كانت مؤلفة من فرعين متنافسين هما عيشاني وبرزيني. والى الفرع الاخير ينتمي مؤسس الامارة حسنويه بن الحسين البرزيكاني[19]. ولا تتوفر في المصادر اية معلومات عن الفرع البرزيني. وعلى اية حال، لايبدو التصارع بين زعماء القبيلة الواحدة امرا غريبا في تلك الحقبة المليئة بالنزاعات والحروب. ومع ان البرزيكان تحالفوا مرات كثيرة مع البويهيين، فأن امارتهم سقطت على ايدي البويهيين انفسهم في عام ١٠١٦ ميلادية. وبأنهيار الامارة اختفى اسم القبيلة من التاريخ.

ان تكرر اسم بارزان او برزين في التاريخ، بالشكل الذي رأيناه، يسبغ على الاسم صفة القبول الاجتماعي. ان ظهوره في حقب مختلفة وفي اماكن متباعدة يعطي الانطباع بأتساع شيوعه بين الآريين، سواء كانوا فرسا او كردا. وبهذا الشأن فأن استخدامه كأسم علم للرجال منذ الحقبة الساسانية حتى نهاية العصر الوسيط يبدو شائعا جدا. وانطلاقا من ذلك فقد تحول في احيان عدة الى اسم لأسر متنفذة وفروع قبائل. وابتداءً من القرن السادس عشر الميلادي نلحظ ان الاسم اخذ يستخدم للدلالة على البنيات القبلية، كما هو حاصل في برزانلو التي تشكل فرعا من قبيلة زعفرانلو في خراسان[20]. يكشف الاسم عمق التأثيرات التركية في الاسماء الكردية، اذ ان التصاق اللاحقة التركية (لو) بالاسم الكردي (برزان) الذي كان على الاغلب اسم زعيم الطائفة، اعطاها اسم برزانلو. ويقترن وجود الاكراد في اقليم خراسان في شرق ايران بجهود الملوك الصفويين لتأمين الحدود الشمالية لخراسان في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ونتج عن ذلك انهم قاموا بنقل الاف الاسر من القبائل الكردية الى خراسان مقدّرة في بعض المصادر التاريخية بحوالي ٤٥ الف اسرة. وهناك شيد المرحلون مستوطنات جديدة لهم تحولت بالتدريج الى مدن مثل بجنورد وشيروان وزعفرانلو ودارغز[21].

---

[19] ابن الاثير، الكامل في التاريخ، الجزء السابع، المصدر السابق، ص ١٢٤.

[20] احمد شريفى، برزان وبارزان، ص ٥١.

[21] عەبدوڵڵا قەرەداغی، راگوێزانی کورد لەمێژودا، چاپخانەی ئاپێك، ستۆکهۆڵم، ١٩٩١، ل ٤٠.

تعطي كلمة بارزان في اللغة الكردية معنى العلو. وهذا المعنى يمكن ملاحظته في كلمة برز burz في اللغة الفارسية التي تعطي معاني ارتفاع، سمو، قامة[22]. ويعطي نفس المعنى اسم جبل البرز elburz الذي تشكل قمة دماوند اعلى قممه في شمال ايران. وهذا الجبل ورد اسمه في النصوص البهلوية بشكل herburz [23]. ويشيع بين الاكراد استخدم اسم "برزو" كأسم علم للرجال وهو اسم ابن سهراب بن رستم بن زال في الحكايات الفولكلورية الفارسية والكردية. وترد كلمة برز berz في اللغة البهلوية بشكل برز burz [24](بضم الباء وسكون الراء).

ان اقتران برزين بالنار في معبد النار آذر برزين ميهر يوفر فرصة لتقديم تصور اخر عن بارزان. وبحسب التقسيم الطبقي القديم خصص الآريون معبد نار أذر برزين ميهر لطبقة المزارعين كما اسلفنا الذكر. وهنالك رابطة لغوية بين برزين كبيت للنار وبين مهنة الزراعة لأن كلمة "برز" berz تعطي ايضا معنى الزراعة ومنها ظهرت كلمة برزكر berzger التي تعني المزارع[25]. يؤكد نفس المعنى قاموس فارسي-كردي صادر في عام ٢٠٠٦ عن جامعة كردستان في سنندج بأيران[26].

ان ارتباط برز بالزراعة لافت للنظر. وفي الاقليم الذي تنتمي اليه بارزان يدعى احد السهول بسهل برازكر berazgir. والصلة بين برزكر berzger الفارسية وبرازكر berazgir الكردية واضحة. ومع ان الاهالي يميلون الى ان الاسم يشير الى السهل الذي كان يتم فيه صيد الخنازير البرية، فأن ذلك لا ينفي المعنى الاصلي للاسم، فالمنطقة بالاصل عاشت فيها اعداد غفيرة من الخنازير البرية وقد تزايدت اعدادها بعد تحول الاكراد الى الاسلام لأن الاسلام حرم عليهم اكل لحومها وصارت فيما بعد تلحق اضرارا كبيرة بحقول المزارعين، مما استدعى

---

[22] دكتر محمد معين، فرهنگ فارسى، جلد اول، ص ٥٠٣.

[23] دكتر محمد معين، فرهنگ فارسى، جلد پنجم (اعلام)، ص ١٦٩.

[24] دكتر بهرام فرەوشى، فرهنگ فارسى بەپهلوى، ص ٧٣.

[25] دكتر محمد معين، فرهنگ فارسى، جلد اول، ص ٥٠٣.

[26] ماجد مردوخ روحانى، فرهنگ فارسى-كردى، جلد اول، دانشگاه كردستان، سنندج، ١٣٨٥، ص٣٦١.

التخلص منها. والدليل على غلبة مفهوم الزراعة على مفهوم صيد الخنازير هو ان كل من اللاحقتين gir وger تعطيان معنيين مختلفين، اذ ان ger في برزكر وكل الكلمات التي تلتصق بها تعطي معنى الحرفة. وانطلاقا من هذا فأن التصاقها بكلمة برز يعطي الكلمة المركبة الجديدة معنى محترف الزراعة. اما اللاحقة gir فهي جذر لكلمة "كرتن" girtin التي تعني "امساك" وهي بألتصاقها بكلمة "براز" beraz التي تعني الخنزير لا تعطي معنى الامساك بالخنازير لأن المطلوب قتلها وليس الامساك بها.

ويسترعي الانتباه انه بحسب التحليل الذي يقدمه قاموس "برهان قاطع" الفارسي الذي الفه محمد حسين بن خلف تبريزي في سنة ١٦٥١ فأن برزين ذاتها تعطي معنى "النار" بشكل تجريدي[٢٧]. هكذا فأنه بأقامة صلة بين المعنى اللغوي للكلمة الذي يعطي معنى العلو والوظيفة الدينية لبرزين كأحدى بيوتات النار، يمكن ان نتصور ان بارزان كانت على الاغلب معبدا زرادشتيا قبل ظهور الاسلام. وفي الادب الشفاهي البارزاني مادة تسمح بتدعيم النظرية التي ترى ان بارزان كانت في الاصل معبدا زرادشتيا. ففي المكان الذي اقام فيه القرويون اول مسجد في بارزان، يقول الادب الشفاهي البارزاني انه كان ثمة معبد قديم. وبحسب ايوب بارزاني فأن القرويين الذي كانوا يحفرون الارض بحثا عن مصدر لأحد الينابيع، اكتشفوا بناءً كان "معبدا في الظاهر"[٢٨]. وقد حولوه في الحال الى مسجد. هنا يمكن الافتراض، مدعومين بأكتشاف المعبد، ان جبل شيرين الذي يطل على بارزان كان يحتوي على عدد من مواقع النار المقدسة. لكن وجود المعبد لا يدعم وجود بارزان كقرية مأهولة بشكل ميكانيكي لأن اكثر المعابد الزرادشتية كما جرت العادة كانت تقام في مواقع خاصة بعيدا عن القرى. ولأن المحارق كانت تقام في الاماكن المرتفعة، فأن برزين تختزل في ذاتها معاني العلو ومظاهر القداسة. ومن النافل، القول ان المعبد الزرادشتي في بارزان وفي غيرها من الاماكن قد دمر بالكامل على يد العرب المسلمين.

---

[٢٧] محمد حسين بن خلف تبريزي، برهان قاطع، به اهتمام دكتر محمد معين، جلد اول، چاپ پنجم، مؤسسه انتشارات امير كبير، تهران، ١٣٦٢، ص ٢٥٥.

[٢٨] بي رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، ص ٢٧.

ان الاستفاضة في التنقيب عن جذور تسمية بارزان في التاريخ ليس غاية في حد ذاته بل ان المراد منه هو ان يساهم في اكتشاف ماضي القرية. ويبين البحث في المدونات التي ذكرت تاريخ المنطقة وقبائلها ومعالمها الجغرافية وحياتها الاجتماعية خلال حقبة تبدأ من القرن العاشر وتنتهي في بداية القرن الخامس ان بارزان مفقودة ولا ذكر لها على الاطلاق. هكذا، فأننا نلاحظ ان ابن حوقل (المتوفى في ٩٨١) وقد ذكر في "صورة الارض" داسنيا التي تؤلف جزءً من الاقليم الذي يضم بارزان[٢٩]، لا يتفوه بأي شيء عن بارزان. وحذا كل من ابن فضل الله العمري والقلقشندي حذوه. فالاول في كتابه "مسالك الابصار في ممالك الامصار" الذي يكتسب اهمية كبيرة لدراسة المنطقة الكردية في القرن الرابع عشر، ذكر مناطق وامارات وزعامات قبلية كثيرة في المنطقة بينها بالاكيان وقبائل محمدي وسندي وبختي وداسني في مناطق دهوك وزاخو وتطرق الى ذكر الحروب القبلية التي تورطت فيها قبائل سوران وزرزاري وقرتاوي وزيبار. وبحسب العمري فأن مناطق شاسعة من الاقليم خلت من سلطة امارة العمادية وان قبائل دوسكي وزيبار وسندي وداسني ودونبولي ادارت مناطقها بنفسها وان المنطقة التي تقع بين الزاب الكبير وعقرة ادارها امراء قبيلة زيبار[٣٠]. وعلى نفس الشاكلة، لا يرد اي شيء عن بارزان في كتاب القلقشندي "صبح الاعشى" على الرغم من ان الكتاب حافل بذكر اسماء كثيرة مثل بخمة ونيروة ريكان واقليم سوران (الذي يضم رواندوز وديانا) ويحتوى على معلومات عن تورط الزيباريين في حروب قبلية. كما انه في حديثه عن الامارة الزرزارية يتطرق الى ذكر اماكن عدة بينها سهل برازكر، رستاق، اشنة، سيدكان، اكريسان وكيلة شين[٣١].

من جانب اخر لا تحقق الاستعانة بالمصادر التي تتناول ذكر تفاصيل غزو تيمورلنك لكردستان خلال العهد الجلائري اية نتيجة، اذ ان ايا منها لايذكر

---

[٢٩] ابن حوقل، صورة الارض، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٦٠.

[٣٠] ابن فضل الله العمري، مسالك الابصار في ممالك الامصار، الجزء الثالث، مخطوطة مستنسخة موجودة في مكتبة المجمع العلمي العراقي تحت رقم (٣٠٠-٢٩٠ ج)، صص ١٣١-١٣٤.

[٣١] القلقشندي، صبح الاعشى في صناعة الانشا، شرح وتعليق محمد حسين شمس الدين، الجزء الرابع، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧١، صص ٣٧٥-٣٧٨.

بارزان. ان التمعن في مسير الحملات الثلاث التي شنها تيمورلنك في السنوات ١٣٨٦-١٣٨٩و ١٣٩٢-١٣٩٦و ١٣٩٩-١٤٠٥ والتي اخترق فيها كردستان لا يحقق اي مراد. ويقتضي هذا التحليل الاقرار بأنه حتى نهاية حكم الاسرة الجلائرية المغولية في عام ١٤١٠ وبداية عهد القرة قوينلو لا تذكر المصادر التاريخية اي شيء عن بارزان.

ومن بين كل المصادر يسترعي الانتباه كتاب "شذرات الذهب" لأبي الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي، المطبوع في ثمانية مجلدات في بيروت في الثلاثينات. يستعرض الحنبلي في كتابه حياة عدد كبير من المشاهير بينهم محمود بن احمد، المشهور بابن برزان. ويرجح ان يكون الحنبلي هو الوحيد الذي ترجم لأبن برزان. وبحسب الحنبلي، ولد ابن برزان في اسكليب بالاناضول وهناك تلقى تربية تقليدية في زمن كان فيه التعلم مقصورا على العلوم الدينية وبعض ملحقاتها، ويبدو انه حقق نجاحا ملحوظا في ذلك. ويدل على ذلك انه اذن له في الافتاء والتدريس. وكما جرت العادة، فأن سنة مولده غير معروفة لكن بحسب ما كتب عنه الحنبلي فأنه يكون قد توفي في عام ٩٨٣ هجرية وبذلك يكون قد عاش في منتصف القرن السادس عشر الميلادي[٣٢].

وليس صعبا اعتبار ورود اسم "ابن برزان" في الكتاب اول اشارة واضحة الى وجود بارزان في القرن السادس عشر الميلادي. ومع ذلك فأنه يصح ان ننظر الى ذلك بحذر لأن اللقب لا يؤكد بشكل ميكانيكي نسبه الى قرية بارزان المعنية. هذا الشك يمكن الاستدلال عليه في ما كتبه عنه العلامة محمد امين زكي بك في كتابه عن مشاهير الاكراد، اذ انه رغم اشارته الى الاحتمال الظاهري لوجود صلة بين اللقب وبارزان، فأنه ترك نزرا من الشك حول ذلك[٣٣]. ولأنه ليس امامنا خيار آخر، فأنه لا مناص من اعتبار كتاب الحنبلي يحتوي على اول اشارة واضحة الى وجود قرية بأسم بارزان في بداية القرن السادس عشر الميلادي.

---

[٣٢] ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، الجزء الثامن، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص ٤٠١.

[٣٣] محمد امين زكي، مشاهير الكرد وكردستان، الجزء الثاني، مؤسسة زين لاحياء التراث الوثائقي والصحفي الكردي، السليمانية، ٢٠٠٥، ص ٣٩٥.

وعلى الرغم من ذلك فأننا لا نجد ذكرا لبارزان في كتاب "شرفنامة" الذي كتبه الامير شرف خان. انتهى الامير شرف خان بن شمس الدين امير بدليس الذي زعمت اسرته ان نسبها يعود الى ملوك الساسانيين، من تأليف كتابه ذائع الصيت "شرفنامة" في عام ١٥٩٦. ومع انه خصص فصلا كاملا منه لقبائل المنطقة، فأنه لم يتطرق بأي شكل من الاشكال الى بارزان. تحتوي شرفنامة على تاريخ القبائل والاسر الكردية الحاكمة حتى عام ١٥٩٦ وعنها كتب الباحث الروسي فلاديمير ويلیامینوف زرنوف يقول "انها تحتوي على تفاصيل لم تذكر في اي مكان اخر مثل السنن والاداب والمراسيم والروايات التاريخية التي سمعها المؤلف من فم الاكراد"[٣٤]. وتضمن الفصل المخصص لقبائل العمادية اسهابا في التطرق الى القبائل الاساسية مثل مزوري وزيبار وريكاني. وحتى يتوخى الدقة في حديثه عن مناطق تلك القبائل، قدم شرف خان قائمة بأسماء القلاع بينها اربعة من القلاع الواقعة في مناطق قبيلة زيبار هي قلاع قلادة، شوش، عمراني وبازيران[٣٥]. وقد حمل التشابه الظاهري بين بارزان وبازيران على الظن ان الاسمين يشيران الى مكان واحد. قطعا لم يثبت ذلك لأنه اتضح ان قلعة بازيران موجودة فعلا وهي تقع على الجانب الايمن من نهر خازر، في الجنوب الغربي من قلعة شوش والجنوب الشرقي من قلعة عمراني. ولم يثبت انه وجدت انذاك قلعة في بارزان. يفضي هذا الى ترجيح الاحتمال المبني على اساس ان بارزان لم تكن في تلك الحقبة سوى قرية هامشية، ولهذا فأنها لم تنفك بعيدة عن الاضواء ومنسية.

وبذات الوقت الذي تبدو فيه معلوماتنا عن ظهور بارزان شحيحة، فأن معلوماتنا عن البارزانيين الاوائل لا تصل الى المستوى المأمول. ويمكن ان يكون ما دوّنه ايوب بارزاني في دراسته عن البارزانيين يحتوي على معلومات مهمة جدا. ان جزءً كبيرا من مصادر معلوماته شفاهية متواترة، الا انها اصيلة. عرف ايوب بارزاني من المعمرين البارزانيين ان عدد اليهود في بارزان كان يفوق عدد

---

[٣٤] شرف خان بن شمس الدين بدليسى، شرفنامه تاريخ مفصل كردستان، بهاهتمام ولاديمير وليیامینوف زرنوف، انتشارات اساطير، تهران، ١٣٧٧، ص ١٣ (مقدمه).

[٣٥] نفس المصدر، ص ١٠٧.

المسيحيين والمسلمين مجتمعين[36]. ومع ان النص عاجز عن تحديد اطار زمني معين فأنه يكفي لأفتراض انه في الفترة التي ظهر فيها الشيخ تاج الدين في بارزان، لم يكن المسلمون فيها سوى اقلية.

ان يكون عدد اليهود والمسيحيين اكثر من عدد المسلمين في بارزان ليس امرا غريبا. ويمكن لدراسة الوجود اليهودي والمسيحي في المنطقة ان تكشف سر هذه المسألة.

يعود تاريخ الوجود اليهودي في كردستان الى عهود غابرة. وبحسب بنيامين التطيلي الذي زار منطقة بهدينان في القرن الثاني عشر فأن اليهود هناك هم احفاد اليهود الذين سباهم الملك الاشوري شلمانصر الثالث في القرن الثامن قبل الميلاد[37]. وبعد شلمانصر الثالث قام ملكان اشوريان اخران بالعمل نفسه. ففي عام ٧٤٥ ق.م شن الملك تجلات بلاثر الثالث حملة على اسرائيل الحق خلالها هزيمة ماحقة باليهود ونفى اعدادا غفيرة منهم الى كردستان. بعده سار سرجون الثالث (٧٢٢-٧٠٥ ق. م) على نفس السياسة وسبى اعدادا اخرى منهم واسكنهم في كردستان[38]. وبتعاقب السنين زاد عدد اليهود هناك. وللتدليل على حجمهم، يذكر كلوديوس جيمس ريج، ممثل شركة الهند الشرقية في بغداد، في رحلته الى كردستان في عام ١٨٢٠ ان مدينة العمادية وحدها ضمت مئتي اسرة يهودية[39].

وبهذا الشأن تشكل الزيارة التي قام بها جوزيف اسرائيل بنيامين الى كردستان سجلا توثيقيا لحياة يهودها. استغرقت رحلة بنيامين الى كردستان ٥٥ يوما ولأنه كان متقاعسا عن تدوين التواريخ بدقة، فأنه نتج عن ذلك اننا صرنا لا نعرف بالضبط تواريخ زياراته للاماكن التي شملتها رحلته. وعلى اي حال، فقد انتهت الرحلة في عام ١٨٥٤ واستغرقت بمجملها ثمان سنين زار خلالها مصر

---

[36] بي رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، ص ٢٤.

[37] بنيامين بن نونة التطيلي، رحلة بنيامين ١١٦٥-١١٧٣، ترجمة عزرا حداد، المطبعة الشرقية، بغداد، ١٩٤٥، ص١٥٤.

[38] هلويست عمر قادر، يهود كردستان، مؤسسة حمدي للطباعة والنشر، السليمانية، ٢٠٠٧، ص ١٣.

[39] كلوديوس جيمس ريچ، گەشتی ریچ بۆ کوردستان لەساڵی ١٨٢٠ دا، وەرگێڕانی محەمەد حەمە باقی، تەورێز، ١٩٩٢، ل ١٦٧.

وتركيا وفلسطين وكردستان وسوريا وايران. في هذه الرحلة زار بارزان مرتين واجتمع مع يهودها وتحدث عن تدني مستواهم الثقافي[٤٠]. وعلى الارجح انه زار بارزان في الفترة الواقعة بين عامي ١٨٥٢و ١٨٥٤ لأن الزيارة تمت في الثلث الاخير من رحلته. وتعطي زيارته لبارزان الانطباع بأن عدد اليهود فيها كان حتى ذلك الوقت كبيرا. وهناك اشارة بخصوص اهمية بارزان بالنسبة لليهود وتتمثل في ان بارزان تعد في التقاليد الدينية اليهودية احد المركزين الرئيسيين لتعليم الحاخامات اليهود في المنطقة وقد تلقى العديد من الحاخامات علومهم الدينية في بارزان او في سندور. ويعبّر اليهود عن ذلك بقولهم "الشريعة من سندور وكلمة الرب من بارزان"[٤١].

على هذا، يبدو وجود قرى يهودية في المنطقة طبيعيا جدا لأن اليهود الذين يكون قد مر حوالي الفا عام على وجودهم هناك، صاروا جزءً من النسيج الاجتماعي العام. يفترض هذا ان يكون اليهود قد بنوا لأنفسهم عددا من القرى وانهم اقاموا لأنفسهم مجتمعا قائما على القيم التي افرزتها الديانة اليهودية والمتزجة بثقافة الشعب الذي عاشوا بينه. وبهذا الشأن فأنه حتى عام ١٩٤٨، قبل ان تشرع السلطات العراقية بطردهم من العراق، كان اليهود منتشرين في اغلب الاماكن وكان لهم في منطقة بهدينان قريتان كل سكانها من اليهود هي سندور في شمال شرق دهوك وبيتنور في برواري بالا[٤٢]. وتشير الدراسات التي نشرت حول موضوع اليهود في عام ٢٠٠٧ الى ان عدد القرى اليهودية الخالصة كان اكبر من ذلك ويصل الى سبع قرى[٤٣].

يقتضي هذا التحليل اعطاء الوجود اليهودي قيمة تاريخية. والى جانب القيمة التاريخية للوجود اليهودي في كردستان، هنالك قيمة تاريخية اخرى للوجود المسيحي. وهناك تباين في الاراء حول اول ظهور للمسيحية في كردستان.

---

[٤٠] هلويست عمر قادر، يهود كردستان، المصدر السابق، ص ٣٧.

[٤١] اريك براور، يهود كردستان، ترجمة شاخوان كركوكي وعبدالرزاق بوتاني، دار آراس للطباعة والنشر، اربيل، ٢٠٠٢، ص٢٧٨.

[٤٢] صديق الدملوجي، امارة بهدينان الكردية او امارة العمادية، المصدر السابق، ص ١٣٦-١٣٧.

[٤٣] هلويست عمر قادر، يهود كردستان، المصدر السابق، ص ٩٩.

فالمستشرقون المختصون بالسريانيات يرون ان المسيحية ظهرت في كردستان في بداية القرن الثالث، اما المصادر المسيحية فأنها ترجع قرناً اخر الى الوراء وترى ان المسيحية ظهرت في كردستان في نهاية القرن الاول وبداية القرن الثاني[٤٤]. وهناك اراء ترى ان المسيحية ظهرت متأخرة في المنطقة وان تاريخ ظهورها يعود الى القرن الخامس[٤٥]. مهما يكن، فأن كل الاراء تجمع على القيمة التاريخية للوجود المسيحي في المنطقة.

ان وجود ثلاث كنائس في العمادية ووجود حوالي ١٥ كنيسة اخرى في اطرافها بلغ عدد اتباعها اكثر من ٤٠٠٠ اسرة ووجود كنائس في عقرة[٤٦] يشهد على مدى الحرية الدينية في المنطقة. وتتضمن المصادر اشارات هامة الى وجود دير للمسيحيين في بارزان ووجود قرى مسيحية خالصة في برواري بالا والعمادية ودهوك وعقرة[٤٧].

ولا ريب ان عددا كبيرا من القرى اليهودية والمسيحية مر بمرحلة تغير ديموغرافي محركه الاساسي النزوع المتزايد للاكراد الى الاستيطان. ان عملية التحول الى الاستيطان استمرت حقبة طويلة وتسارعت بشكل خاص في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وكان اهم ما نتج عن هذه العملية التاريخية هو تزايد المستوطنات الزراعية الكردية. ومن الواضح ان العملية تركت اثارها على التركيبة الديمغرافية للقرى غير الكردية. وبفعل ذلك، تحولت كثير من القرى اليهودية والمسيحية من قرى تسودها طوائف غير مسلمة الى قرى مختلطة، ذلك ان تزايد ميل القبائل المترحلة الى الاستيطان حثها على الاستقرار في القرى الموجودة جنبا الى جنب اليهود والمسيحيين او بناء قرى جديدة.

---

[٤٤] الدكتور فرست مرعي، دهوك وانحاؤها في المصادر السريانية، مجلة دهوك، العدد ٢٧، تموز ٢٠٠٥، ص ٦٧.

[٤٥] صديق الدملوجي، امارة بهدينان الكردية او امارة العمادية، المصدر السابق، ص ٨.

[٤٦] كاوة فريق احمد شاولي آميدي، امارة بادينان ١٧٠٠-١٨٤٢ دراسة سياسية-اجتماعية-ثقافية، مؤسسة موكرياني للطباعة والنشر، اربيل، ٢٠٠٠، ص ١٩٤.

[٤٧] صديق الدملوجي، امارة بهدينان الكردية او امارة العمادية، المصدر السابق، ص ٨.

وانعكس هذا على بارزان. ان كثرة عدد غير المسلمين فيها يعطي الانطباع بأنها كانت على الارجح قرية يهودية او مسيحية. ولأنه كان لكلا الوجودين اليهودي والمسيحي قيمة تاريخية، فأن من غير الممكن الجزم بأسبقية الوجود اليهودي على المسيحي في بارزان او اسبقية الوجود المسيحي على اليهودي. ومهما يكن، يوفر ذلك الوجود غير الاسلامي المادة الضرورية لنفي اسبقية وجود المسلمين فيها. وعلى هذا فأننا امام تحولين كبيرين، عرقي وديني، حدثا في بارزان وفي كثير من القرى الاخرى. فمن الناحية العرقية، تحولت بارزان بفعل تزايد عدد الاكراد بالتدريج الى قرية يغلب عليها الطابع الكردي في البداية وتحولت في النهاية، بسبب نزوح اليهود والمسيحيين عنها، الى كردية خالصة. ومن الناحية الدينية، رافق التحول العرقي تحول ديني، اذ ان الوجود اليهودي-المسيحي فيها لم يعد يتناسب مع تحولها الى مركز مقدس لطائفة دينية قوام بنياتها الايديولوجية هو النقاء الروحي. ومن غير الممكن قطعا اهمال الدور الذي لعبه عامل عدم الاحساس بالامان في نزوح الطوائف اليهودية والمسيحية عنها لأن فشل بارزان في اقامة علاقة سليمة مستديمة مع محيطها ورطها في حروب وتوترات عنيفة بلغت احيانا ظهور تحالفات قوية ضدها. ان قدرة الاقليات على الاستبصار المستقبلي وميلها الطبيعي الى الوئام والسلام الاجتماعي وتجنب الاجواء المشحونة بالتوتر، عمل بالتدريج على محو مظاهر التنوع الديني وتغليب طابع التجانس فيها.

يعطينا كتاب ايوب بارزاني فرصة لتكوين تصور عن البارزانيين المسلمين الاوائل. يرى ايوب بارزاني ان اول ظهور للبارزانيين على مسرح الاحداث يقترن بحملة بارزانية على قلعة قمري (بضم القاف وسكون الميم) لأجبار البرواريين على دفع الخراج. يعني ذلك ان البارزانيين كانوا قد فرضوا هيمنتهم على البرواريين واجبروهم في ظروف غير معروفة على دفع اتاوة سنوية. ومن المرجح ان يكون تاريخ الحملة بين عامي ١٨٢٠و ١٨٣٠[٤٨]. يكشف هذا التاريخ ان البارزانيين لم يكونوا في تلك الحقبة قد تحولوا الى اعتناق العقائد التي نشرتها بينهم تكية بارزان. وهذه الفترة متزامنة مع فترة تأسيس المشيخة وفيها حصل الشيخ

[٤٨] بي رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، ص٢٣.

عبدالرحمن، مؤسس المشيخة، على اجازة العمل بالطريقة النقشبندية[٤٩]. وبالتمعن في سلوكهم في تلك الحقبة، فأن فكرتنا عنهم ستكون بلا ريب فكرة سيئة، ذلك ان هؤلاء البارزانيين الاوائل اعتمدوا في حياتهم على اقتصاد السلب وفرض الاتاوات وقام سلوكهم على اعتماد القوة المفرطة. كل هذا يكشف ان تأثير العامل الديني عليهم لم يكن فعالا. وتعطي الحملة انطباعا بأنهم، رغم شجاعتهم، لم يكونوا يجيدون ادارة الحرب ولم تكن خططهم الحربية محكمة. ويدلل على ذلك ان حملتهم على قلعة قمري قد فشلت فشلا ذريعا وانتهت بكارثة وقتل فيها عدد كبير من زعمائهم وضاعت هيبتهم. وقد نجح التحالف الذي قام ضدهم بين البرواريين وآشوريي جبال تياري بأقليم حكاري، في تطويق خطر البارزانيين لعشرات السنين القادمة.

ان التمعن في ظروف بناء اول مسجد في بارزان يتيح لنا فرصة اخرى لكشف المستوى الحضاري للبارزانيين الاوائل. وتكتسب المعلومة التي يمنحنا اياها ايوب بارزاني عن المسجد اهمية استثنائية. يقول ايوب بارزاني ان القوس الحجري الذي كان يتوج احد ابواب المسجد الداخلية نقر عليه اسم البنّاء الذي شيده وهو باز بن زرية[٥٠]. وهذا الاسم لا وجود له بين المسلمين لكنه شائع بين المسيحيين. وتعطينا المعلومة وجهين لتصور واحد. الاول، هو ان البنّاء الذي بنى المسجد مسيحي وليس مسلما، وهو على الاغلب من مسيحيي القرية ذاتها. والثاني، انه لم يكن بين مسلمي القرية من يجيد حرفة البناء وانهم اضطروا بسبب ذلك الى الاستعانة ببنّاء مسيحي. وفي هذه الظروف يكون لجوء المسلمين الى بنّاء ليس على دينهم له ما يبرره. ويلخص هذا الامر حقيقة مفادها ان المستوى الحضاري للبارزانيين المسلمين الاوائل كان متدنيا جدا لدرجة انه لم يكن بينهم بنّاء يبني لهم مسجداً. ولا يقترن بناء المسجد بتاريخ معين لكنه دمر في قصف للطائرات العراقية في عام ١٩٦٣.

وفي مطلق الاحوال لم تعط بارزان اسمها للبارزانيين الجدد الا في وقت متأخر. ان مصطلح "بارزاني" لم يستخدم في القرن التاسع عشر للدلالة على طائفة دينية

---

[٤٩] نفس المصدر، ص ٣٣.

[٥٠] نفس المصدر، ص ٢٧

متميزة. حتى اواخر القرن التاسع عشر ظل البارزانيون يعتبرون انفسهم جزءً من الزيباريين من الناحية القبلية ولم يكن تمردهم على سلطة ارستقراطيي زيبار وخضوعهم لتكية بارزان يعتبر سببا كافيا لأعتبار انفسهم مختلفين عن الزيباريين.

ان اول نص ورد فيه مصطلح "بارزاني" يعود الى الفترة الواقعة بين ١٨٢٠و ١٨٣٠، وذلك في الملحمة الشعرية المعروفة بأسم ملحمة قمري التي تشكل جزءً من الادب الشفاهي البارزاني. وكان ايوب بارزاني قد حصل عليها من احد افراد قوات البيشمركة ونشرها في عام ١٩٨٠. والملحمة لمؤلف مجهول وجرى تداولها على نطاق واسع. وهي تشكل صورة من صور البلاغة وتوثق لحرب قبلية جرت بين البارزانيين الاوائل وبين تحالف البرواريين وآشوريي جبال تياري. في هذه الملحمة يرد مصطلح "بارزاني" اربعة مرات ولا تذهب العبارة اكثر من الاشارة الى الانتساب لقرية بارزان. وفي الملحمة ذاتها يرد مصطلح زيباري خمس مرات للاشارة الى المقاتلين البارزانيين الذين خاضوا الحرب ضد البرواريين والاشوريين المتحالفين.

وبين ايدينا ثلاث نصوص تكشف ان الشيوخ البارزانيين حتى عام ١٨٥١ اعتبروا انفسهم زيباريين. النص الاول قصيدة دينية من ٩٥ بيت ثلاثي التصريع كتبها الشيخ عبدالسلام الاول في عام ١٨٤٢ عرّف نفسه في خاتمتها بأنه خالدي (نسبة الى مولانا خالد النقشبندي) من حيث الطريقة الصوفية، زيباري من حيث القبيلة وبارزاني من حيث القرية[٥١]. والنص الثاني كتاب ديني قام الشيخ عبدالسلام الاول بأستنساخه في عام ١٨٤٧ عندما كان يقيم في قرية آستة اشار فيها الى نفسه بأعتباره "البارزاني قريةً، الزيباري عشيرةً"[٥٢]. بعد ذلك بثلاث سنوات استنسخ الشيخ كتابا اخر بخطه عندما كان يقيم في مسجد كلالة. وعلى الرغم من انه اكتفى هذه المرة بالاشارة الى نفسه بالبارزاني، فأنه لا يبدو انه قد طرأ تغير في نظرته.

---

[٥١] انظر نص القصيدة في المصدر السابق، صص ١٧١-١٩٥.

[٥٢] نفس المصدر، ص ٣٥.

وابتداءً من القرن العشرين صار مصطلح "بارزاني" يستخدم بمعنيين. اولاً، بمعنى الانتساب الى قرية بارزان كمسقط رأس او من حيث الاصل العائلي. وثانيا، بمعنى الاشارة الى الاتحاد القبلي الذي يضم الزيباريين المنشقين على سلطة ارستقراطية قبيلتهم الذين اختاروا الخضوع الارادي لسلطة مشيخة بارزان. ويبدو جليا ان المعنى الاول اقدم ويشمل افرادا لا يشترط ان يكونوا مسلمين، في حين ان المعنى الثاني وضعت اسسه منذ البدء بحركة التوبة في عهد الشيخ محمد. لكن تكريس انفصال الشق الزيباري المتمرد على السلطة القبلية لم يتم الا في بداية القرن العشرين ونتج عن ذلك انفصال قبلي بشكل كامل بحيث لم يعد البارزانيون معنيين بانتسابهم الى قبيلة زيبار، وبذلك تكرست القطيعة بينهم كمجموعة ذات عقائد دينية متميزة وبين اصولهم القبلية السابقة.

يعبّر مصطلح "بارزاني" عن حاجة الجماعة الى مظاهر للهوية الجديدة التي تحققت بعد الانفصال عن الزيباريين وتشكيل مجموعة دينية متميزة. ودعمت الجغرافيا تلك الحاجة منذ ان تحول نهر الزاب الكبير الى حدود طبيعية بين سلطة مشيخة بارزان وسلطة ارستقراطيي قبيلة زيبار. ويشكل الاسم، اي اسم، جزءً هاما من مقومات الهوية الخاصة لتكريس التميز عن المحيط الاجتماعي.

المبحث الثاني

سلالة الشيوخ

نجح شيوخ بارزان، في جعل التكية مركزاً لنشر عقائدهم. ويرتبط نجاحهم في هذا الشأن بتماسك العقيدة وممارسة القوة. وفي التحليل النهائي لأسباب النجاح لا يمكن الفصل بين تماسك العقيدة بأعتباره الاداة التي تتحول فيها العقائد الى قوة مادية وبين استخدام القوة بأعتباره الاداة التي تتم بموجبها حماية العقائد وفرضها عن طريق العنف. لقد توارثت سلالة الشيوخ قيم المشيخة جيلا بعد جيل وحققت نجاحات باهرة.

ان السؤال الذي يثار هنا هو: ما هو اصل هذه السلالة؟ ان الجواب على هذا السؤال ليس سهلا لأن المصادر التاريخية لا توفر القدر المطلوب من المادة الضرورية لتقديم جواب شاف. وعلى اية حال، فأن امامنا بهذا الصدد نظرية جاهزة، هي نظرية الاصل الارستقراطي، يمكن ان تفتح الباب على مصراعيه لتناول هذه المسألة.

بحسب تلك النظرية، ينتسب شيوخ بارزان الى امراء العمادية. وهنالك رواية شفاهية متواترة عن اصل تلك الاسرة، محبوكة بشكل درامي جذاب، نشرها مامخان شيرواني لأول مرة في عام١٩٩٤[٥٣]. تقول الرواية ان الابن الاصغر لأمير العمادية لم يعترف بوصية والده واغتصب السلطة من اخيه الاكبر، مسعود، وطرده من العمادية. هام مسعود على وجهه وعاش اياما صعبة في البراري. وفي النهاية، عبر النهر الى قرية هافنكا hevinka في المنطقة التي يقيم فيها البروزيون، وهم احد فخوذ قبيلة زيبار، واقام في مسجدها. وخطا مسعود اول خطوة لتعزيز مركزه الاجتماعي عندما طلب منه الاهالي ان يصبح امام مسجدهم. وبالنظر لسمو

[٥٣] مامخان شێروانی، بارزان و رەچەڵەکی بارزانییان: لێکۆڵینەوەیەکی مەیدانی و مێژوویی لەسەر بارزان تا بەهاری ١٩٧٤، سەرچاوەی پێشو، ل ١٢-١٣.

مركز ائمة المساجد في القرى، لم يجد مسعود صعوبة في التزوج من احدى نساء القرية.

وتمضي القصة فتقول ان احد جباة الضرائب تعرف عليه في القرية وسمحت تلك الفرصة لمسعود ان ينقل عن طريقه رسالة شفوية الى اخيه الامير يقر فيها بتنازله عن حقه في الامارة مقابل موافقة الامير على اعطائه حق جمع الخراج من القرى البروزية. وافق الامير على الصفقة وحقق ذلك لمسعود موارد مالية جيدة. بعد ذلك رحل مسعود عن هافنكا واستقر في آستي. وخلفه في ادارة الشؤون الدينية ابنه سعيد الذي انجب تاج الدين، الذي انتقل الى بارزان واقام السلالة البارزانية فيها.

ومن شأن تحليل هذه الرواية ان يسلط الضوء على جوانب هامة فيها. ان الشخصية المحورية في الرواية هي مسعود والحدث المحوري هو اغتصاب السلطة من صاحبها الشرعي. وككل الحكايات التي تختص بتمجيد الاصول الارستقراطية للاسر الشريفة، يتركز جوهر القصة على الصراع بين الخير والشر. هنا يمثل مسعود جبهة الخير، في حين يصبح اخوه الاصغر، الذي لا تذكر القصة اسمه، ممثلا لجبهة الشر. وبخلاف كل القصص التي من هذا النمط، فأن الذي ينتصر في النهاية هو الشر وليس الخير لأن مسعود الذي خسر الحكم بفعل مؤامرة حاكها اخوه الاصغر، صار عليه ان يترك الامارة. وبحسب القصة، فأن الاخ الاصغر بلغ به الشر انه ارتكب اثمين دفعة واحدة، لأنه بأغتصابه السلطة من مسعود خالف ايضا وصية والده الذي اوصى بالحكم لأبنه مسعود.

يعطي السياق العام للقصة انطباعا بأنه كان يفترض ان يتولى الاخ الاصغر الحكم بعد والده وليس مسعود. لكن الوالد وهي يقاوم سكرات الموت قرر ان يكون الحكم لمسعود. وبدون اعادة صياغة القصة بهذا الشكل لا يتاح لنا ان نفهم السبب الذي حث الاب على الطلب من ابنه الاكبر تولي الحكم من بعده لأن العرف الجاري يعطيه الحق، بأعتباره الابن الاكبر، لحكم الامارة بعد والده حتى دون وصية. هكذا، فأن الاسباب الموضوعية للمؤامرة التي حاكها الاخ الاصغر ضد اخيه الاكبر تجعل مسعى الاخ الاصغر لأنتزاع الحكم من اخيه الاكبر يبدو وكأنه استرداد للحق الذي سلبه الاب منه في اخر لحظات حياته.

بعد اغتصاب السلطة من مسعود، لم يعد مسعود قادرا على البقاء في العمادية. ويجهد مؤلف القصة نفسه لتصوير مسعود يغادر العمادية وقد اعتصر الالم قلبه. لكن هذا الجانب من الحبكة لا يتناسب مع حجم الصراع. والانسب للقصة ان يكون مسعود قد غادر العمادية هاربا وخائفا على حياته لأن القتل في مثل هكذا مؤامرات يكون احد الاهداف الرئيسية لضمان الحكم، ذلك ان الشخصيات الخاسرة لن تقتنع بترك السلطة لمغتصبيها وستحاول ان تستردها في ظروف مناسبة.

والسياق العام للقصة لا يخفي تعاطفه مع مسعود المظلوم. وبالمقابل، فأن هذه المظلومية لا تخفي صفة التخاذل والتهاون. ويعطينا النص مبررات كافية لأعتبار مسعود شخصية ضعيفة ومنهارة وغير قادرة على مواجهة المصاعب.

وربما كان احد هنات القصة هو ان مسعود يقرر ان يقيم في هافنكا، في حين انه يفترض فيه ان يقيم في قرية لا تخضع لسلطة الامير. وتخلو القصة بالكامل من شرح الطريقة التي استطاع مسعود بواسطتها اقناع قرويي هافنكا بكمال وضعه الاجتماعي، لأنه بأعتباره غريبا كان لابد له من قصة يبرر فيها انفصاله عن جماعته. واذا اعتبرنا انه قص عليهم قصته كما هي، فأن من الصعب ان نصدق ان القرويين ارتضوا ان يأووه بينهم وهم يعرفون ان الامير يكرهه.

وتبين الصفقة التي تمت بينه وبين الامير انه رغب في ان ينزع عن نفسه صفة الامير المتطلع الى العودة للحكم. ويعكس ذلك يأسه من قدرته على العودة الى حكم العمادية. هكذا فأن اقتراحه بمقايضة الشرعية بالسلام يبدو منطقيا جدا. ففي تلك الصفقة حصل مسعود على ايرادات كافية للعيش بعيدا عن العمادية، وحصل الامير المغتصب على الشرعية التي يتوق اليها بتنازل اخيه عن الحكم طواعية.

وتمثل الصفقة المبرمة نقلة جوهرية في حياة مسعود. فعن طريقها تغير وضعه الطبقي وتحول من رجل دين يعتاش على رعاية الشؤون الدينية لمواطنيه الى جزء من الارستقراطية الزراعية التي يقوم اقتصادها على جمع الخراج من الفلاحين. ولا تعطي القصة اية تفاصيل عن حياته بعد الانتقال الى صف الارستقراطية الزراعية.

ولأسباب لا تفصح عنها القصة، ترك مسعود هافنكا واستقر في آستي القريبة منها. وليس هناك ادلة قادرة على اقامة الصلة بين اقامته في آستي وبين ارستقراطيته الزراعية.

وفي الحقيقة فأن الرواية تنسجم الى حد كبير مع ظاهرة يمكن ملاحظتها بكثرة في تاريخ امارة العمادية وهي ظاهرة صراع الاخوة. لقد كان لهذا الصراع الداخلي تداعيات سيئة جدا لأنه ادى الى ان تعيش الامارة حقبا مطبوعة بالتوتر والمشاحنات والحروب. ان اولى المعلومات التي وصلتنا من المدونات التاريخية حول الصراع الداخلي بين الامراء يعود الى الفترة الواقعة بين سنتي ١٦٧٩و ١٦٨٢ وهي فترة صراع بين الاخوين بارام وسعيد. وقصة هذا الصراع قريبة جدا من الرواية الشفاهية المتواترة وتبدأ بأعتراض الاخ الاكبر سعيد خان على تولي اخيه الاصغر بارام خان مقاليد الحكم بعد وفاة الامير قباد خان بك الثالث. وينتهي الصراع بأستيلاء سعيد خان على السلطة بعد وفاة سعيد خان[٥٤].

وفي عهد حكم الامير بهرام باشا الكبير الذي تولى الحكم في عام ١٧١٤ ادى الصراع بين الامير بهرام والامير سعيد بك الى مناوشات عديدة بينهم[٥٥]. والامير الوحيد الذي طرد اخوته من العمادية هو اسماعيل باشا الاول الذي واجه جبهة قوية ضده في عام ١٧٨٧ قادها اخوته الاربعة طيفور بك ولطف الله بك وحاجي خان وحسن بك. ومن بين هؤلاء لجأ حسن بك ولطف الله الى مناطق قبيلة زيبار. وفي بعض الحقب ولأسباب تتعلق بفشل الامراء في وضع حد لخلافاتهم، استعان بعضهم بأمارات بابان وسوران وبوتان ضد بعضهم وبسبب ذلك خرج الصراع من اطار الصراعات الداخلية وامتزج بالصراع بين الامارات المتنافسة[٥٦].

ومهما يكن، فأن تاريخ امارة العمادية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لا يدعم الرواية الشفاهية. ان اسم مسعود لايظهر في اي صراع بين الاخوة على

---

[٥٤] كاوة فريق احمد شاولي آميدي، امارة بادينان ١٧٠٠-١٨٤٢: دراسة سياسية اجتماعية ثقافية، المصدر السابق، ص ٣٦.

[٥٥] نفس المصدر، ص ٥٣.

[٥٦] حول تفاصيل الصراعات الداخلية في امارة العمادية انظر: كاوة فريق احمد شاولي آميدي، امارة بادينان ١٧٠٠-١٨٤٢: دراسة سياسية اجتماعية ثقافية، المصدر السابق، صص ٣٦-١٠١.

السلطة ولا يتضمن تاريخ قبيلة زيبار الا نماذج قليلة لألتجاء الامراء المتخاصمين اليها، وهؤلاء لم يلجأوا اليها للاختباء، بل للاستعانة بها والتخطيط لجولة جديدة من المواجهة مع العمادية.

وبالعودة الى الرواية الشفاهية، فأننا نلحظ ان خطها الدرامي يشهد تحولات طبقية حادة وسريعة. بهذا المعنى لا تعبر القصة عن صراع الارادات المتنافرة بقدر ما تعبر عن الاستسلام للقدر. وفي هذا الاطار يتحول مسعود، بعد ان يخسر الصراع، من ممثل لأعلى سلطة في الامارة الاقطاعية الى فقير معدم. هذا الانتقال الفجائي السريع من الثراء والسلطة الى الفقر المدقع يفقده كل الاحترام الاجتماعي الذي كان يحظى به في السابق. وعلى حين غرة يتحول الى رجل دين يحظى بفائق الاحترام. وفي النهاية، يبتسم له الحظ ويعقد صفقة مع الامير المغتصب تتيح له ان ينتقل الى صف الارستقراطية الزراعية.

في القصة تتوزع الادوار بدقة بين الشخصيات الاساسية الثلاث: مسعود، سعيد وتاج الدين. وفي حين يفترض ان يكون مسعود هو الشخصية الاساسية الوحيدة، تجعل القصة من تاج الدين عمادها الاساسي. ان كلا من مسعود وسعيد مسخران في القصة لخدمة تاج الدين. فالاول، مسعود، يوفر له النسب الارستقراطي الذي يفضي الى سمو منزلته الاجتماعية. والثاني، سعيد، لا دور له سوى الزواج وانجاب تاج الدين من زواجه. هكذا فأن القصة تضمن لتاج الدين كل الشروط الضرورية لكسب الاحترام الاجتماعي: نسب ارستقراطي مشرف بأعتباره ينتمي الى اسرة امراء العمادية، ومركز اقتصادي محترم يوفره له خراج القرى، وهيبة اجتماعية ناتجة عن كونه رجل دين وقور.

هنا يختلط الانتساب الى امراء العمادية بأنتساب امراء العمادية الى الخلفاء العباسيين، ذلك ان النظرية التي اشاعها امراء العمادية عن اصلهم او شاعت عنهم تقول انهم من سلالة الخلفاء العباسيين[٥٧]. وهذا الانتساب الى الخلفاء العباسيين لا يظهر كحقيقة تاريخية مسلم بها لأن التاريخ المشوش للامارة لا يوفر

---

[٥٧] جەلیلی جەلیل، کوردەکانی ئیمپراتۆریەتی عوسمانی، وەرگێڕانی دکتۆر کاوس قەفتان، دەزگای چاپو بڵاوکردنەوەی کوردی، بەغدا، ١٩٨٧، ل ١٠٩.

مبررات كافية للبت في هذه المسألة. ان هناك قدرا كبيرا من الغموض يتعلق بالحقبة التي تأسست فيها الامارة. ان معلوماتنا عن المئتي عام الاولى من عمر الامارة شحيحة للغاية ولا تتضمن المدونات التاريخية، المعاصرة لحقبة تأسيسها، اي شيء. ويغلب على اراء الباحثين ترجيح تأسيسها في حدود القرن الثالث عشر الميلادي. وفي هذا الشأن فأن علينا ان ننتظر حتى القرن الخامس عشر حتى نحصل على معلومات تاريخية عن الامارة ابتداء من حكم الامير زين الدين[٥٨].

وفي القصة خلل لا يتناسب مع السياق التاريخي لظهور تاج الدين في بارزان. ان الفرق الجوهري بين مشيخة بارزان ومشيختي بجيل السورجية ونهري هو ان الزعامة الدينية في بارزان، على عكس الزعامتين الدينيتين في بجيل ونهري، لم تكن ارستقراطية زراعية ولم يكن نظامها الاقتصادي اقطاعيا (انظر: نظام الطاعة). وفي الحين الذي لم تمنح مشيختا بجيل ونهري لأتباعهما هوية خاصة، حققت بارزان لأتباعها هوية خاصة، قائمة من حيث الاقتصاد على الغاء الاقطاع. تاريخيا، قادت مشيخة بارزان كفاح الفلاحين وحررتهم من اضطهاد الارستقراطية الزراعية الزيبارية. ومن نافلة القول انه لا يستقيم ان تقود الارستقراطية الزراعية الدينية كفاح الفلاحين ضد الارستقراطية الزراعية الاقطاعية. هكذا فأن تصوير الامر وكأنه صراع بين ارستقراطيتين لا يتناسب مع الوقائع التاريخية. ويفضي ذلك الى ان الباس تاج الدين رداء الارستقراطية الزراعية وليس رداء الطريقة الصوفية يجعل ظهوره التاريخي في بارزان بلا معنى وينزع عنه قوته كباني اسرة بدأت من لا شيء واستطاعت بصلابتها ان تؤثر في مجريات الاحداث في المنطقة.

ان ايا من الروايات الشفاهية والمدونات التاريخية لا يعين تاريخا محددا لظهور تاج الدين في بارزان. واذا تتبعنا تاريخ الاجيال الثلاثة الاولى لكل من تاج الدين وعبدالله وعبدالرحمن، فأننا نحصل من الشيخ عبدالرحمن وحده على تاريخ وفاته في عام ١٨٦٥، اما الاثنان الاخران فأن المعلومات عنهما معدومة. هكذا، فأنه

---

[٥٨] كاوة فريق احمد شاولي آميدي امارة بادينان ١٧٠٠-١٨٤٢: دراسة سياسية اجتماعية ثقافية، المصدر السابق، ص٣٢.

اذا افترضنا ان الشيخ عبدالرحمن ولد في عام ١٨٠٠ وان بينه وبين جده تاج الدين خمسون سنة، نستطيع ان نفترض ان تاج الدين قد ولد في عام ١٧٥٠ واذا اعتبرنا انه ظهر في بارزان بعد العشرين من عمره يكون الزمن الافتراضي لظهوره هناك بين سنتي ١٧٧٠ و ١٧٨٠.

وهذه الفترة معاصرة للحقبة التي حكم فيها الامير اسماعيل باشا الاول في امارة العمادية. جدير بالتمعن ان هذه الحقبة تشكل فترة صراع مرير بين الامير اسماعيل باشا الاول وبين المعارض بيرام بك بن سلطان بدرالدين. ولأن الامير اسماعيل باشا لم يكن شخصية محبوبة، لم يجد معارضه بيرام بك صعوبة في استمالة الكثير من القبائل الى صفه، بينها قبيلة زيبار التي انضمت اليه على امل التخلص من الامير القاسي. وعلى اية حال، فأن الحظ لم يكن الى جانب المعارضين، اذ هزمهم الامير في معركة بالقرب من العمادية وقلل من خطرهم[٥٩].

في هذه الفترة سيطرت على المنطقة اخطار محيقة اشاعت التوتر والذعر في كل مكان. وتشير المصادر التاريخية بجلاء الى ظهور ثلاث اخطار متتابعة جعلت الحياة لا تطاق. ففي عام ١٧٧٨ انتشر الطاعون وحصد اعدادا كبيرة من الارواح وترك اثارا سيئة على الوضع الاقتصادي وطبع الحقبة بمظاهر الاضطراب[٦٠]. واستنادا الى مخطوطة ممدوح بريفكي، الموجودة في مكتبة جامعة دهوك، فقد تلا ذلك الخطر او رافقته موجة من الغلاء عمت المنطقة بسبب تدهور الزراعة وتوقف حركة التجارة ووفيات الفلاحين ونفوق الحيوانات وفقدان الامن. وفوق كل هذا، تعرضت المنطقة الى حملة عسكرية شرسة خطط لها والي بغداد للقضاء على الامارة والسيطرة على المنطقة[٦١].

لا ريب في ان هذه الاخطار شكلت تهديدا محيقا بالمنطقة وقد نتج عنها اخلاء قرى ونزوح للسكان المذعورين من الطاعون والحرب. وفي هكذا ظروف فأن ايجاد

---

[٥٩] نفس المصدر، ص ٦٥.

[٦٠] ياسين بن خيرالله الخطيب العمري، زبدة الاثار الجلية في الحوادث الارضية، تحقيق عماد عبدالسلام رؤوف، مطبعة الاداب، النجف، ١٩٧٤، ص ١٤٥.

[٦١] كاوة فريق احمد شاولي آميدي، امارة بادينان ١٧٠٠ – ١٨٤٢: دراسة سياسية اجتماعية ثقافية، المصدر السابق، ص ٦٧.

صلة افتراضية بين ظهور تاج الدين في بارزان وبين انتشار الطاعون وتفاقم المجاعة وويلات الحرب يكون ميسورا. وقطعا فأن هذا يتطلب منا ان نبدأ من تاج الدين وليس من مسعود. وان اول خطوة في هذا الشأن يجب ان تبدأ من اسم مؤسس السلالة.

ان هناك بعض الاختلاف في تحديد سلسلة نسب الشيوخ بين مسعود بارزاني وايوب بارزاني على الرغم من انهما ابناء عمومة. وبحسب مسعود بارزاني، فأن اول من اقام في بارزان واسس تكيتها هو الشيخ تاج الدين[٦٢]. اما ايوب بارزاني فيرى ان مؤسس التكية هو ملا محمد وليس الشيخ تاج الدين وان ملا محمد هو اول من وضع الخلية الصوفية في بارزان[٦٣]. اما بقية السلسلة فهي موحدة. والاختلاف بينهما لا يقتصر على اسم مؤسس السلالة فحسب بل يشمل رتبته الدينية كذلك. ففي حين يحوز مؤسس السلالة عند مسعود بارزاني على رتبة شيخ، يحوز عند ايوب بارزاني على رتبة ملا. هكذا، ففي حين تبدأ السلسلة عند مسعود بارزاني بالشيوخ، فهي عند ايوب بارزاني لا تبدأ بالشيوخ بل بالملالي وفي تقديره ان كلا من محمد وعبدالله لم يكونا من الشيوخ وان المشيخة تبدأ بالشيخ عبدالرحمن الذي بلغ مرتبة الشيوخ في الفترة الواقعة بين ١٨٢٠و ١٨٢٥[٦٤]، اي بعد حوالي اربعين سنة من التاريخ الافتراضي لظهور تاج الدين في بارزان.

ولأن التباين في الاراء لا يشمل فترة ظهور مؤسس السلالة او دوره او اصله، فأنه يرجح ان يكون كل من الشيخ تاج الدين وملا محمد شخصا واحدا وبذات الوقت يرجح ان يكون تاج الدين لقبا لملا محمد. وترد في حاشية الكتاب الذي استنسخه الشيخ عبدالسلام الاول بيده فقرة بالغة الاهمية يذكر فيها اسمه بالكامل بشكل عبدالسلام بن ملا عبدالله بن ملا محمد [٦٥](انظر: بارزان والبارزانيون). والنقطة الهامة هنا هي ان لقب "الشيخ" لا يقترن بأي من اسمي

---

[٦٢] مسعود البارزاني، البارزاني والحركة التحررية الكردية ١٩٣١ – ١٩٣٢، المصدر السابق، ص ١٦.
[٦٣] بي رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦ – ١٩١٤، المصدر السابق، ص ٢٥.
[٦٤] نفس المصدر، ص ٣٣.
[٦٥] نفس المصدر، ص ٣٥.

عبدالله ومحمد وقد استعيض عنها بلقب "ملا". والشيء نفسه يمكن رؤيته في حاشية كتاب اخر استنسخه الشيخ عبدالسلام الاول يقترن فيه لقب ملا وليس شيخ بأسم والده عبدالله. عليه، فأنه يبدو جليا ان الصاق لقب شيخ بكل من تاج الدين وعبدالله حدث بعد ان صار لشيوخ التكية ابتداءً من عبد الرحمن شأن كبير في تقرير مصير المنطقة وان ايا منهما لم يكن شيخا.

ان استخدام كلمة "تاج" في الالقاب المفخمة لم ينفرد به ملا محمد واستخدامه شائع في العقائد الصوفية التي وردت الى المنطقة. فالشيخ حسن شمس الدين ابو محمد الذي تلقى علومه الدينية من المتصوف المشهور محي الدين بن عربي ويعد من ابرز زعماء الايزيديين بعد الشيخ عدي، عرف بلقب "تاج العارفين"[٦٦] وعرف الشيخ خالد نقشبندي بلقب تاج الدين. ولا ينحصر استخدام كلمة "تاج" في الالقاب المفخمة للافراد، انما يتعداه الى استخدامه حتى في عناوين الكتب الصوفية كجزء من متطلبات التفخيم، كما هو حاصل في عنوان كتاب "تاج الرسائل" لأبن عربي.

من الملفت في هذا الشأن ان الشيخ تاج الدين الذي هو في الوقت نفسه ملا محمد، يتفوق على مسعود الذي يفترض فيه ان يكون جده، في انه شخصيته تاريخية غير مشكوك في وجودها، اي انه بعكس مسعود يعتمد على التاريخ في اثبات وجوده، في حين ان مسعود لا يتيسر له الاعتماد على التاريخ لأثبات وجوده. اننا على الاقل نجد ذكرا لملا محمد في نص تاريخي لا تحوم اية شكوك في وجوده يتمثل في العبارة التي كتبها الشيخ عبدالسلام الاول بيده في حاشية احد الكتب التي استنسخها في عام ١٨٤٧ والتي اشار فيها بالنص الى اسم جده ملا محمد.

واذا اعتبرنا ان الوظيفة الاساسية للرواية الشفاهية المذكورة هي تفسير وجود تاج الدين المفاجيء في بارزان واعتبرنا ان الرواية لا تدعمها الوقائع التاريخية وقررنا ان نظرية الاصل الارستقراطي مجرد خرافة، فأن السؤال الذي تدعو الحاجة لطرحه هنا هو: من اين اتى تاج الدين؟

---

[٦٦] رشيد الخيون، الاديان والمذاهب بالعراق، منشورات لسان الصدق، لندن، ٢٠٠٥، ص ٨٣.

في هـذا الشـأن هنـاك نظريتـان. تقـوم النظريـة الاولى علـى الترويـج للاصـل المحلي، بمعنى ان اصل السلالة لا يخرج من حدود المنطقـة. امـا النظريـة الاخـرى فقوامها ان اصل السلالة هو من خارج المنطقة. يلفت النظر هنا ان كلا النظريتين ومعها الرواية الشفاهية المتواترة تجمع كلها على ان اصل السلالة هـو مـن خـارج بارزان. وفي حين تتقيد النظرية الاولى بحدود في اطـار المنطقـة، لا تتقيـد النظريـة الثانية بأية حدود.

وبحسب نظرية الاصـل المحلـي يفـترض ان اصـل السـلالة يعـود الى مـنطقـة لا تبعد كثيرا عن بارزان. هنـا يمكـن الاعتمـاد علـى فرضـيتين. الاولى ترجـع اصـل سلالة الشيوخ الى اطراف العمادية. وبأنتزاع المكونات الارسـتقراطية مـن الروايـة الشفاهية، يمكن ان يكون الشـيخ تـاج الـدين قـد نـزح مـن اطـراف العماديـة الى بارزان في الحقبة التي تحولت فيها المنطقة الواقعة بين العماديـة وزاخـو الى مـنطقـة كوارث وحروب وامراض، شهدت فيها العمادية واطرافها انتشار مرض الطـاعون. ولا ريب انه نتج عن كل ذلك نزوح للسكان. يقضي ذلك بأن حركة نزوح السـكان يجب ان تكون نحو الشرق، حتى حدود منطقة برادوست biradost وربما ايضـاً نحـو الجنـوب الشـرقي، حتـى اطـراف مدينـة عقـرة. ويناسـب هـذا التحليـل الروايـة الشفاهية التي ترجع اصل السلالة الى العمادية.

اما الفرضية الثانية فترى ان اصل السلالة يعود الى قبيلة زيبار. ويدل على ذلك بيت من القصيدة التي كتبها الشيخ عبدالسلام الاول في عام ١٨٤٢ اعتبر نفسه فيها زيباريا من حيث الانتماء القبلي. وهذا الاقرار يتعارض مع المزاعم بشأن انتماء الشيوخ لسلالة امراء العمادية لأن امراء العمادية لم يعتبروا انفسهم، من الناحية القبلية، زيباريين. واكبر ثغرات هذه الفرضية هي انها لا تنسجم مع السوسيولوجيا الريفية لأن اعتبار سلالة الشيوخ سلالة زيبارية يستدعي ان تكون هناك قرية زيبارية محددة اتى منها مؤسس السلالة وبدون تحديد هذه القرية، وهذا عمل لم يتم طوال المئة والخمسين سنة الماضية، يفقد ارجاع اصل السلالة الى قبيلة زيبار كل معانيه.

ويعكس الاحساس بالانتماء الى قبيلة زيبار درجة الاندماج الاجتماعي لسلالة الشيوخ البارزانيين مع محيطهم الزيباري. لكن هذا الاندماج اخذ يخف تدريجيا

لدرجة انه بعد مضي نصف قرن على كتابة تلك القصيدة لم يعد شيوخ السلالة يعتبرون انفسهم زيباريين ولم يعد اتباعهم يقيمون اي اعتبار لأصولهم القبلية السابقة.

وتفترض النظرية الثانية ان اصل السلالة يعود الى خارج المنطقة. وهذا التعميم مقصود، يراد منه التقليل من شأن عامل المكان. وفي الحقيقة، فأن عامل المكان لا اثر له في العقائد الصوفية. والحركة الصوفية في جوهرها حركة لاقومية، اي غير مقيدة بترويج ارائها بين قومية معينة، ولا اقليمية، اي انها لا تلتزم بالعمل في اقليم معين. وفي تقديرها ان مساحة نشاطها لا تحدده المعايير الجغرافية وهي بهذا المعنى تتجاوز الاعراق واللغات والجغرافيا. هنا يصبح كل شيء معلقا على الارادة وليس على اي عامل اخر ويصبح مفهوم الوطن والمجتمع والاصل بلا اي معنى.

والمنطقة لم تنفك تجذب الدراويش والمتصوفة من كل مكان. ان اكبر طريقتين صوفيتين في المنطقة، القادرية والنقشبندية، تفتقدان الى الاصول المحلية. فالقادرية تقترن بالشيخ عبدالقادر كيلانى gaylani، المتصوف الكبير، الذي جاء من ايران واقام في بغداد ومنها نشر مذهبه الذي استمد سماته الرئيسية من المذهب الحنبلي. وظل القادريون ردحا طويلا من الزمن مجرد طائفة بغدادية محلية. لاحقا انتشرت القادرية خارج بغداد واول ظهور لها بين الاكراد كان في القرن الثالث عشر على يد الشيخ عبدالعزيز بن الشيخ عبدالقادر كيلاني[٦٧]. وقياسا الى القادرية، ظهرت النقشبندية بين الاكراد في وقت متأخر. وهذه الطريقة حاولت اعطاء قيمة صوفية للارادة والحياة. وعلى الرغم من اقترانها ببهاء الدين نقشبندي، فأن التراث النقشبندي لا يعتبره مؤسسا للحركة النقشبندية بل يعده مطورا لها بأعتباره اوصل مبادئها الثمانية الى احد عشر مبدأ[٦٨]. وبين الاكراد اقترنت النقشبندية بالشيخ خالد شهرزوري، من قراداغ بالقرب من السليمانية.

---

[٦٧] دكتۆر هەڵكەوت مەلا حەكیم خانەقینی، ریشەو پێشینەی رێبازی نەقشبەندی لەكوردستاندا، وەرگێڕانی سدیق ساڵح، گۆڤاری سەنتەری لێكۆڵینەوەی ستراتیجی، ژمارە ١، ساڵی شەشەم، شوباتی ١٩٩٨، ل ١٨.

[٦٨] سبنسر ترمنجهام، الفرق الصوفية في الاسلام، المصدر السابق، ١٩٩٧، ص١١٠.

درس خالد، الذي سيعرف بعدما يصبح مرشدا نقشبنديا بأسم مولانا خالد نقشبندي، التصوف في الهند على يد الشيخ عبدالله دهلوي واخذ اجازة الارشاد منه. وهذه الطريقة انتشرت اول مرة في سنندج، اذ ان الشيخ خالد نجح في انشاء بعض الخلايا الصوفية فيها خلال رحلة عودته من الهند الى السليمانية. وادت جهوده لاحقا الى نشرها بين اكراد السليمانية وبهدينان وبلغت ذروة انتشارها بين الاكراد في الفترة من ١٨١١ الى ١٨٢٠[٦٩].

تتميز الطريقتان القادرية والنقشبندية بنجاحهما في اختراق الحواجز الجغرافية وقد نشرت خلاياها الصوفية في اماكن متباعدة وكفت كل منهما عن ان تكون مجرد ايديولوجيات محلية لطوائف لا ترتبط مع بعض بأية صلة. والى جانب هاتين الطريقتين العابرتين للحدود، جذبت بهدينان دراويش ومتصوفة اخرين لم يصل حجم نجاحهم الى المستوى الذي وصلت اليه الطريقتان القادرية والنقشبندية. وقد اكتفى هؤلاء بزرع عقائد صارت بشكل تدريجي جزءاً من ثقافة المنطقة.

ويعطينا تأسيس التكية القادرية في بريفكان صورة واضحة عن دور العناصر التي اتت من خارج المنطقة في صياغة الثقافات المحلية. ان الاسرة البريفكانية هي من نسل الشيخ شمس الدين قطب. ويلف الغموض حياة الشيخ شمس الدين قطب وعقائده. وتشير الروايات الى انه وفد الى المنطقة من مدينة اخلاط في كردستان الشمالية[٧٠]. واستنادا الى العباسي، فأن التكية البريفكانية كانت تتبع طريقة خلوتية – سهروردية في التصوف قبل ان تتبنى طريقة التصوف القادرية[٧١]. وهذه النقطة جديرة بالاهتمام لأنها تسمح بمعرفة العقائد البريفكانية قبل ان يتم التحول من التصوف الخلوتي – السهروردي الى التصوف القادري.

اشتهرت الطريقة الخلوتية بقدرتها على تدريب الدراويش. ويراد بتدريب الدراويش اعدادهم في مدارس ايديولوجية خاصة لتعلم اصول نشر العقائد في بيئات ثقافية متباينة. ومن بين كل الطرق الصوفية، تبدو الخلوتية اكثرها عملا

---

[٦٩] دكتۆر هەڵكەوت مەلا حەكیم خانەقینی، ریشەو پێشینەی رێبازی نەقشبەندی لەكوردستاندا، سەرچاوەی پێشو، ل ١٣-١٤.

[٧٠] صديق الدملوجي، امارة بهدينان الكردية او امارة العمادية، المصدر السابق، ص ٦٥.

[٧١] محفوظ محمد عمر العباسي، امارة بهدينان العباسية، مطبعة الجمهورية، الموصل، ١٩٦٩، ص ١٤٣.

بشكل مبرمج. ومع ذلك تبقى اصولها غامضة. وهي تفتقد الى مؤسس معروف، ولذلك فأن تاريخها يرتبط بأكثر من مؤسس وقد كانت في البداية ترتبط بصلات قوية بتقديس مفرط للامام علي واحفاده. واجتهدت الخلوتية لاحقا لمراجعة بنياتها الايديولوجية وتخلت عن مظاهر التقديس المفرط للامام علي. وعلى الرغم من ان ذلك تسبب في ابتعادها عن جذورها الاصلية، فأنه اتاح لها ان تزيل التوتر مع محيطها السني في الاناضول[٧٢].

وفي حقب معينة اقامت الخلوتية صلات بفلسفة الاشراق للسهروردي. واعطت تلك الصلات انطباعا بأن الخلوتية امتزجت بفلسفة الاشراق واستمدت منها بعض عقائدها. وفي الذهنية السنية تقترن فلسفة السهروردي بالزندقة، وهي حركة فكرية حامت شكوك كثيرة حول علاقتها بالاتجاهات المادية. وان اعتماد السهروردي في تشكيل بنياته العقائدية التصوفية على الحلاج له اهمية كبيرة لمعرفة جذوره الفكرية. وكلا المفكرين، الحلاج والسهروردي، قتلا على ايدي الحكام السنة بتهمة الزندقة. يقوم قوام فلسفة السهروردي على تبجيل النور، فمن نور الله المطلق نشأ كل شيء وان كل ما هو موجود في العالم المادي يستمد وجوده من نور الله. وعلى وجه العموم، وافق الفلاسفة الشيعة على العناصر الاساسية في فلسفة الاشراق التي شكلت جزءاً مهما من التفكير الفلسفي الايراني في نهاية العصر الوسيط[٧٣]. وهذا التراث الغني للخلوتية – السهروردية يشكل جزءً من تراث تكية البريفكاني.

وتنفرد بهدينان من بين كل المناطق الكردية بكونها المنطقة الوحيدة التي جذبت اليها دراويش وصوفيين مهمتهم اعادة صياغة ديانة جماعة غير مسلمة هي الايزيدية. ومهما كان الظن بالمظهر التاريخي للايزيدية، فهي في كل التحليلات ديانة عريقة. ومكمن مشاكلها هي انها لم تحافظ بعد ظهور الاسلام على بنياتها الايديولوجية وتحولت الى ديانة مشوشة. وبغض النظر عن المستوى الذي آل اليه تشوش الديانة، فأن الايزيدية وعت حاجتها الى الاصلاح وظلت

---

[٧٢] سبنسر ترمنجهام، الفرق الصوفية في الاسلام، المصدر السابق، صص ١٢٩-١٣١.
[٧٣] آن ماری شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، صص ٤٢٩-٤٣٢.

ردحا طويلا من دون اصلاح حتى ظهر الشيخ آدي (عدي بالعربية)ليقوم بخلق بنيات ايديولوجية تناسب تغير العصر ولا تتعارض بشكل حدي مع اصول العقيدة. ومن وادي لالش بدأ الشيخ آدي خطوات الاصلاح.

ليس هناك تباين في الاراء حول دور الشيخ آدي في الاصلاح الديني. وعلى الرغم من ان الشيخ آدي غريب عن الايزيديين فأن ذلك لم يمنعه من الاعتقاد ان امامه رسالة يجب ان يؤديها. وتكمن المشكلة في الاصول الغامضة للشيخ آدي. ومهما كانت الاراء متباينة في هذا الشأن، فمنها تتشكل نظريتان، ترجع واحدة منها اصله الى لبنان وتعتبره عربيا، والاخرى لا ترى منطقا في اعتباره عربيا من لبنان وتعتقد انه من اكراد جبال حكاري. وازاء هاتين النظريتين، فأنه سواء كان الشيخ آدي عربيا او كرديا، فالاجماع حوله قائم على انه جاء من خارج المنطقة. هكذا، فأن عروبته تجعله بكل وضوح من خارج المنطقة، وكرديته لا توفر اي برهان يستدل منه على كونه من المنطقة ذاتها. وبحسب زهير كاظم عبود فأنه يجب النظر اليه بأعتباره "مجددا للعقيدة الايزيدية وواضعا لأسس اجتماعية حافظت على بقاء الدين والمجتمع الايزيديين"[٧٤]. وبأعتباره صوفيا، لم يجد الشيخ آدي مشكلة في فهم الميول الصوفية للايزيدية. وتشكل تلك الميول سمة واضحة في الديانة الايزيدية وهي تقلل من شأن العوامل المادية في الحياة وتقيم صلة بين الفقر والنقاء الروحي، على الرغم من المظاهر الطبقية الحادة في المجتمع الايزيدي[٧٥].

وقبل ما يناهز المئة عام من التاريخ الافتراضي لظهور الشيخ تاج الدين في بارزان، ظهر شيخ اخر في شوش، جنوب بارزان، واسس حركة دينية فيها. واستنادا الى خسرو شيخ مرشد شيخ بديع فأنه في اواخر القرن السابع عشر ظهر الشيخ

---

[٧٤] زهير كاظم عبود، عدي بن مسافر مجدد الديانة الايزيدية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥، ص ١١.

[٧٥] زهير كاظم عبود، الايزيدية حقائق وخفايا واساطير، مركز قنديل للنشر والاعلام، السليمانية، ٢٠٠٣، ص ٦٨.

عبدالله بين قبيلة سورجي واسس سلالة من الشيوخ ماتزال تتمتع بالنفوذ بين السورجيين[٧٦].

ومن شأن اجراء مقارنة بين سلالتي الشيخين ان يوضح بعض الامور، خصوصا تلك التي لها صلة بالاصول. لا ريب ان الشيوخ البارزانيين حاولوا الايحاء بأن اصولهم لا تخرج من حدود المنطقة. وبين يدينا على الاقل محاولتان اريد منهما ان تعطي الانطباع بأن الشيوخ البارزانيين من اصل محلي. الاولى هي تلك الرواية الشفاهية المتواترة التي ترجع اصل شيوخ بارزان الى سلالة امراء العمادية. والثانية بيت من قصيدة للشيخ عبدالسلام الاول اعتبر نفسه فيها زيباريا. وخلافا لهذا، لا تبدو مسألة الاصل ذات اهمية كبيرة عند السلالة السورجية. وبدون ادنى تردد او وجل، تقر السلالة السورجية ان جدها الاكبر، الشيخ عبدالله، قد جاء من كردستان الشمالية وانه استقر بين السورجيين. ان النقطة المهمة هنا هي ان السورجيين لا يرون غضاضة في ارجاع اصول مؤسسي مشيختهم الى خارج المنطقة.

وبالمقابل، ليس هناك شك في ان ارجاع اصول الشيخ عبدالله الى كردستان الشمالية لا يعطي اجوبة شافية على كثير من الاسئلة. اننا لا نعرف المكان الذي جاء منه على وجه التحديد وليس بين يدينا معلومات تساعد على معرفة ما اذا كان الشيخ عبدالله كرديا او غير كردي، كما ان مقدار معرفتنا بعقائده الدينية لا تفسح المجال لتقييم بنياته الايديولوجية بالشكل المطلوب. واذا كان هناك اجماع على انه قد جاء من كردستان الشمالية، فأن كون كردستان الشمالية محطة لكثير من الدراويش الجوالين الذين انتشروا منها الى اماكن اخرى، يثير شكوكا في اصوله الحقيقية، كما انه ليست لدينا اية معرفة بالاسباب التي دعته يقيم سلالة دينية بين السورجيين ويستقر في شوش.

والنقطة المهمة الاخرى هي ان كلا من السلالة السورجية والسلالة البارزانية ارجعت اصولها الى الاسر الشريفة حتى تعزز شرعيتها الدينية. ويكمن الاختلاف

---

[٧٦] لقاء مع خسرو شيخ مرشد شيخ بديع ضمن موضوع عن الشؤون الدينية داخل قبيلة سورجي منشور في صحيفة "ميديا" العدد ٣٢١ في ٨ كانون الثاني ٢٠٠٨، ص ٦.

بينهما في ان السلالة السورجية اعلنت نسبها الشريف بشكل مباشر، في حين ان السلالة البارزانية اعلنت عن ذلك بشكل غير مباشر. روجت السلالة السورجية لنظرية مفادها ان اصلها يرجع الى عمر بن الخطاب، ثاني الخلفاء بعد النبي محمد، الذي حكم عشر سنوات من ٦٣٤ الى ٦٤٤. ولحقبة طويلة عرفت السلالة السورجية بأسم السلالة العمرية. والملفت للنظر هو ان افراد السلالة لا يثقون كثيراً بهذه النظرية ويرون، بحسب خسرو شيخ مرشد شيخ بديع، ان سلالتهم ترجع بأصولها الى السادة وبالتحديد الى الحسين بن الامام علي. ولتعزيز هذه النظرية، يزعمون ان الجد الاعلى، الشيخ عبدالله، جاء بالاصل من الحجاز واستقر في كردستان الشمالية ومنها جاء الى شوش واستقر بين السورجيين. هذا التباين في تحديد النسب لم ينشأ بالصدفة وهو يحمل على الظن بأن الشيخ عبدالله لم يكن سنيا وانه عدل عن المجاهرة بنسبه وعقائده تحت تأثير محيطه السني ووجد ان من الاصلح له ان يرجع اصل سلالته، من باب التقية، الى عمر بن الخطاب، المحبوب من جانب السنة.

مهما يكن، فأنه على الرغم من كل هذا وسواء كانت سلالة الشيوخ السورجيين تنتسب الى عمر بن الخطاب او الى الامام الحسين فهي تبدو اكثر وضوحا من السلالة البارزانية في تحديد نسبها. ومثلما فعل الشيوخ السورجيون ومثلما كان شائعا في تلك العصور من اعادة الانساب الى احدى البيوتات التاريخية الشريفة المعروفة لضمان وفاء الاتباع وتعزيز نظام الطاعة، ارجع الشيوخ البارزانيون نسبهم الى البيت الهاشمي الشريف بشكل غير مباشر، ذلك انهم روجوا لما مفاده ان نسبهم يعود الى امراء العمادية، وهؤلاء بدورهم ادعوا ان نسبهم يرجع الى الخلفاء العباسيين. ولما كان الخلفاء العباسيون انفسهم ينسبون الى العباس بن عبدالمطلب، عم النبي محمد، فأن سلسلة انساب الشيوخ البارزانيين تعود هي كذلك الى العباس.

وعمل كل من الشيخين عبدالله في شوش وتاج الدين في بارزان على ايجاد الفرصة لنشر عقائدهما. ويلاحظ في هذا الشأن، ان كلاهما عملا بنفس الاسلوب. فبعد ان مكثا ردحا من الزمن، نظما حركة توبة غايتها تطهير الاتباع من اثامهم السابقة واعدادهم للحياة الجديدة الطاهرة. والتباين القائم هنا هو ان

حركة التوبة التي انشأها الشيخ عبدالله تبدو اكثر فعالية واشد نشاطا، في حين ان حركة التوبة التي انشأها الشيخ تاج الدين بدت بطيئة جدا ولم تتحول الى حركة مكشوفة وقوية الا في الفترة الواقعة بين ١٨٦٥ و ١٨٨٤ في عهد الشيخ عبدالسلام الاول (انظر: مفهوم الملة). ولا ريب ان كليهما يتقاسمان موهبة كسب الاتباع لكن الشيخ عبدالله يبدو اكثر نشاطا وتفوقا لأنه حقق لوحده ما حققه الشيوخ البارزانيون في اربعة اجيال.

وما لم تستطع تكية بارزان الحصول عليه بالسلام، حصلت عليه التكية السورجية بالسلام. لقد ادت جهود تكية بارزان لتعديل العلاقة بين الفلاحين وملاكي الارض الى اثارة النعرات الطبقية ونتج عن ذلك توتر شديد بين الفلاحين وملاكي الارض، اسفر في النهاية عن انفصال جزء كبير من الزيباريين عن قبيلتهم وانضمامهم الى خندق تكية بارزان. وقد تجنبت التكية السورجية هذا المصير وآلت جهودها الى تعزيز السلام الاجتماعي داخل قبيلة سورجي. وفي الحين الذي روج فيه شيوخ بارزان لشرعنة استخدام العنف لتعديل العلاقات الاقتصادية غير المتوازنة، روج الشيوخ السورجيون للمصالحة الاجتماعية. ان الميل للسلام الاجتماعي يبدو اكثر تجذرا في عقائد التكية السورجية. وهذا واضح من السلوك العام للتكية التي عبّرت عن ذلك بما معناه ان الملك والفقير سواء بسواء، وان كلاهما لن يأخذ معه شيئا عندما يرحل عن الدنيا.

لقد ارتدت التكية السورجية رداء القادرية قبل ان تتحول الى النقشبندية في عهد الشيخ احمد (المتوفى في عام ١٨٥٣) الذي اقام اول تكية نقشبندية في قرية كولكان kolekan . وفي عهد الشيخ محمد (المتوفى في عام ١٩٠٦) تم نقل العاصمة الدينية من كولكان الى بجيل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. هكذا، فأن التحول الايديولوجي من القادرية الى النقشبندية يبدو جليا في التكية السورجية. وهذا الوضوح لا يمكن رؤيته في مشيخة بارزان لأنه ليس واضحا حتى الان ما اذا كانت تكية بارزان تتبع القادرية قبل ان تتحول الى النقشبندية ام انها كانت تتبع عقائد اخرى.

ويرافق المشاكل الخاصة بتحديد اصل الشيوخ البارزانيين، مشاكل اخرى تتعلق بتحديد مدى نفوذ التكية في عهد الشيخ تاج الدين. ان معلوماتنا عن السنوات

العشر الاولى من استقرار الشيوخ تاج الدين في بارزان لا يعول عليها. ونحن لا نعرف عن هذه الفترة سوى ان الشيخ انشأ التكية وعمل على انشاء بعض الخلايا الصوفية فيها. ويرجح ان تكون التكية في عهده وفي عهد ابنه عبدالله بلا اي نفوذ تقريبا وان السلطة الفعلية للتكية قد بدأت في عهد الشيخ عبدالرحمن، الذي تأسست المشيخة على يديه. ان الفضل في تعاظم دور التكية يرتبط بحادثة تاريخية تركت اثرا عميقا على تاريخ المشيخة، وهي هزيمة البارزانيين في فترة غير محددة بشكل دقيق، يرجح ان تكون بين عامي ١٨٢٠و ١٨٣٠، على يد البرواريين والتياريين (انظر: بارزان والبارزانيون).

لايذكر التاريخ اي شيء تقريبا عن دور التكية في تلك الحرب. ويسود الاعتقاد انه حتى ذلك الوقت كانت الارستقراطية الزراعية تفرض هيمنتها على بارزان ولم يكن لشيوخ التكية اية قدرة على مواجهتها بشكل علني. في تلك الحرب جهز كل من احمد آغا زيباري واسماعيل آغا زيباري قوة مؤلفة من ثلاثمائة وخمسين مقاتل لمحاربة عبدالرحيم بك برواري الذي شق عصا الطاعة ورفض دفع الخراج السنوي لزعيمي بارزان الاقطاعيين. والحرب هنا مطبوعة بالصراع بين الارستقراطيات الزراعية. وهذا الصراع لاينحصر بين الارستقراطية الزراعية والفلاحين فحسب بل يتعداه الى الصراع بين الارستقراطيات الزراعية القوية والارستقراطيات الزراعية الضعيفة حيث تفرض الارستقراطيات الزراعية القوية هيمنتها على الارستقراطيات الزراعية الضعيفة وتنتزع منها الخراج.

وعى برواري عدم تمكنه من الصمود امام قوة خصومه فأتبع تكتيكين في آن واحد، اذ كتب الى زعماء بارزان واعدا اياهم بدفع الخراج، وفي نفس الوقت كتب يستنجد بآشوريي جبال تياري. وقد انطلت الحيلة على الزعماء البارزانيين فسرحوا قواتهم وابقوا معهم خمسين مقاتلا فقط واتجهوا نحو البرواريين لتجديد الاتفاق. وفي المعركة التي جرت قرب قلعة قمري، ابيدت القوة البارزانية عن بكرة ابيها.

نتج عن الهزيمة الماحقة فراغ في السلطة في بارزان لأن المعركة اسفرت عن ابادة زعماء ارستقراطيتها الزراعية. وساهم الجو السايكولوجي الكئيب الذي ساد القرية بعد تلك الهزيمة في بروز التكية كعامل فعال في ملأ الفراغ. هكذا، فانه

بـزوال ممثلـي الارسـتقراطية الزراعيـة الاقويـاء في بـارزان، انفـتح البـاب علـى مصراعيه امام التكية لتكريس سلطتها. ولأن تاريخ بارزان لايـزال مجهـولا ، فأننـا لا نعرف ما اذا كانت بارزان شهدت قبل هزيمة قمري مرارة هزيمة اخرى في الحـرب ام لا. ان ما نعرفـه هـو ان تلـك المعركـة دخلـت التـاريخ بأعتبارهـا اخـر معركـة للبارزانيين قبل ان يتحولوا الى عقائد التكية. مهما يكن، فأن تلك الكارثة التي قضت تماماً على نفوذ الارستقراطية الزراعية في بارزان، اعطت الفرصة للشـيوخ البارزانيين للعمل بحرية على تعزيز دور العقيدة وتحويلها الى قوة مادية والانتقال بسرعة اكبر من دور الستر الى دور المكاشفة.

ان الفترة من ١٨٢٠ حتى ١٨٣٠ تشـكل مرحلـة انعطـاف في تـاريخ المشـيخة. ولولا هزيمة قمري، ما كان يتاح لبارزان ان تدخل التاريخ ابدا.

الخاتمة

لقد ظهرت العقائد البارزانية في عصر لم يكن فيه تشريع مكتوب ولا سلطة قوية للدولة. وقد طبعت الحقبة التي ظهرت فيها تلك العقائد بمتانة مؤسسة الاقطاع. في القرن التاسع عشر ارتدى كفاح تكية بارزان طابعا مميزا. لقد تجسد ذلك الكفاح في اطار جعل تكية بارزان المركز الديني الوحيد بين الاكراد الذي سعى الى سياسة قوامها ازالة الارستقراطية الزراعية وتحرير الفلاحين من الجور الاقطاعي.

ليس هناك ادنى شك في ان ذلك شكّل خطوة مهمة نحو العدالة. لكن ما ابقى الاطار العام لتلك العملية التاريخية ضيقا هو انها اقتصرت على البارزانيين ولم تعم مناطق اخرى. قطعا لم يكن ذلك ثورة برجوازية كلاسيكية بل كان تحركا في اطار المحافظية لأن محرري الفلاحين لم يكونوا مدينيين، بل ريفيين، ولم تكن ايديولوجيتهم رأسمالية، بل دينية. وهذا لم يوفر الشروط الضرورية لتحويل الانتاج الزراعي الى انتاج بضاعي، اي من اجل تحقيق الربح. وهناك ميزة تنفرد بها مشيخة بارزان وهي عدم ظهور ارستقراطية دينية-زراعية فيها، ذلك ان العقائد البارزانية مرهونة في جوهرها بالاقتصاد الطبيعي، اي الاقتصاد الذي يعتمد على الطبيعة ولا يكون من اجل السوق.

لقد اقامت العقائد البارزانية مجتمعا تحكمه القيم السامية واعطت للجماعة هوية خاصة بالاعتماد على القواعد الاخلاقية الراسخة. وتشكل حقبة الاربعينات بداية منعطف كبير في حياة المشيخة. ففي هذه الحقبة اندمج البارزانيون بالسياسة ودفعهم ذلك الى التصادم مع بغداد. في هذه الحقبة واجه البارزانيون ظروفا صعبة، فقد تحولت اعداد منهم الى لاجئين في روسيا، وحوكم زعيمهم الشيخ احمد وعدد كبير من اتباعه وسجنوا، وتم نفي اعداد اخرى الى

مناطق بعيدة. وعلى الرغم من ان هذه المحنة زعزعت الهيكل الاجتماعي للبارزانيين، فأنها ساهمت في تطوير وعيهم القومي وانهت عزلتهم الحضارية.

في سنوات الستينات وعى الشيخ احمد المصاعب التي تعترض ابقاء جماعته بعيدة عن التأثيرات المحيطة. لقد اعتمدت سياسته على الترويج لنمط قوي من المحافظية والابقاء على نفس النظرة الانغلاقية السابقة، لكن العالم كان قد تغير لدرجة انه لم يعد يقبل وجود مجتمعات منغلقة خارج مسار الحضارة. لقد بلغ النشاط الديني للشيخ احمد اوج عزه الروحي في الستينات. ولم يكن ممكنا لشخص واحد، مهما بدرت منه المواهب والامكانات، ان يقف بوجه تيار التغيير العارم. في عام ١٩٦٩ زالت مشيخة بارزان برحيل زعيمها.

ان العقائد البارزانية كمنظومة قيمية مترابطة سائرة الى زوال. ولذلك اسبابه. فمنذ عام ١٩٦٩ يعيش البارزانيون بلا قيادة دينية تحظى بالاجماع. وبذلك صارت الحياة الدينية للبارزانيين حرة، بمعنى ان الاطار الادبي للالتزام الديني لم يعد قويا كما كان في السابق. وقد افضى ذلك من الناحية العملية الى تهاوي المبررات النظرية للعقائد وتضعضع عنفوان مجموعة كبيرة من القيم العريقة. ان منظومة القيم البارزانية تندمج تدريجيا بمنظومة القيم السنية وتفقد اصالتها وشروطها المميزة.

منذ انهيار الثورة الكردية في عام ١٩٧٥ بدأت اوسع عملية اندماج للبارزانيين بالمجتمع والحضارة. لقد صار الانغلاق الاجتماعي واقامة العلاقة مع الطبيعة جزءً من تراث الماضي.

ان العصر الراهن يختلف بشكل جوهري عن العصر الذي ظهرت فيه العقائد البارزانية. ومن الواضح ان العوامل التي شاركت في ظهور تلك العقائد وانتشارها لم تعد موجودة. ومع تنامي المكاسب السياسية التي حققها البارزانيون واعطاء الاسبقية للقومية، التي هي اشمل واوسع من القيم القبلية القديمة، يصبح من الصعب الرجوع الى الحياة السابقة. وليس الصراع قائما بين الانغلاق والاندماج، كما كان الحال في سنوات الخمسينات والستينات واوائل السبعينات. ان على الجميع، ومن ضمنهم البارزانيون، ان يعيشوا زمنهم. وفي هذا الزمن ليس من خيار سوى الاندماج.

الملحق

يتناول هذا الملحق مواضيع لها علاقة بالمتن وقد جرت فيه استفاضة في تناول بعض المواضيع او الاشارة الى جوانب لم يتم تناولها. بهذا المعنى، فالملحق مكمل للمواضيع التي جرى تناولها في المتن.

باب

لقد اشرنا في الفصل الرابع الى ان الشيخ احمد بارزاني كان يمثل دور الاب على المستوى الاجتماعي ودور المرشد الديني على المستوى العقائدي. قبله، عرف البارزانيون الشيخ عبدالسلام الثاني بأسم "باب" اي الاب باللغة الكردية (انظر: العمامة الحمراء). ومهما كان الظن بالطابع الاجتماعي للقب "باب" فهو مدعاة لاثارة بعض الشبهات حول المعاني غير الاجتماعية.

واذا تجنبنا اعتبار ان الصدفة وحدها هي التي جعلت كلمة "باب" تعني "الاب" في اللغة الكردية، فأن هذه الكلمة قد يكون وراءها مغزى اعمق. ففي الادبيات الشيعية يعرف الامام علي بالباب. ويتضح ذلك في الحديث المنسوب الى النبي محمد الذي يقول "انا مدينة العلم وعلي بابها، فمن اراد العلم فليأت الباب"[١]. وفي سلسلة المراتب الاسماعيلية تأتي مرتبة "باب" في المرتبة الثانية بعد مرتبة "امام" بحسب سلسلة عارف تامر[٢] والمرتبة الرابعة بعد مراتب "ناطق" و "اساس" و "امام" بحسب سلسلة الدكتور مصطفى غالب[٣]. ويستخدم كذلك بشكل مجازي للدلالة على "الشيخ" الذي يعلم الناس اسرار الدين[٤]. وفي العصر الفاطمي اطلق لقب "باب" على رئيس الحركة الاسماعيلية[٥].

---

[١] دكتر مهدى محقق، اسماعيليه، ص ٧٩.

[٢] عارف تامر، اسماعيليه وقرامطه در تاريخ، ص ٧٣.

[٣] الدكتور مصطفى غالب، الحركات الباطنية في الاسلام، المصدر السابق، ص ١٢١.

[٤] دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الثالث، المصدر السابق، ص ٢٣٧.

[٥] دكتر فرهاد دفترى، تاريخ وعقائد اسماعيليه، ص ٣٦٥.

وفي الادب الديني الاسلامي تميل بعض العقائد الى منح بعض الشخصيات التاريخية البارزة، مثل سلمان الفارسي، قيمة مضافة. فعند جماعة الشيعة المخمسة، وهي طائفة ظهرت في القرن الثامن الميلادي في الكوفة واعتبرت ان الله يتجسد في خمسة صور، يمثل سلمان الفارسي باب النبي محمد[٦]. لكن سلمان يصبح عند النصيريين بابا للامام علي[٧].

ويعتقد كل من العلويين والنصيريين ان لكل امام باب. ولما كان الباب في عقائد العلويين يمثل مركزا ساميا ومصدرا للارادة الالهية ومجسدا للمعرفة المطلقة، فقد ظهر بينهم من زعم انه الباب. تركت هذه النشاطات اثارا سلبية على متانة البنيات الايديولوجية للعلويين وبسبب ذلك ظهرت الجماعة التي عرفت فيما بعد بأسم الاسحاقية نسبة الى زعيمها ابو يعقوب اسحق النخعي الذي ادعى انه الباب[٨].

وفي مراحل مختلفة استخدمت كلمة "باب" للاشارة الى العناصر المكلفة بأداء مهام هامة. في هذا الشأن حاز ابو القاسم حسين بن روح، السفير الثالث للامام الشيعي الثاني عشر، على لقب باب وصار الشيعة يخاطبونه بهذه التسمية[٩]. وتتسم مرحلة السفراء الشيعة بهشاشة البنيات الايديولوجية لأن الامام الثاني عشر لم يكشف عن نفسه وآثر ان يتصل بأتباعه عن طريق السفراء.

وعلى اية حال، فأن التعقيدات التي تكتنف تحليل هذه المسألة تجعل من الصعب تسليط ضوء قوي عليها.

---

[٦] نفس المصدر، ص ١٢٠.

[٧] الدكتور مصطفى غالب، الحركات الباطنية في الاسلام، المصدر السابق، ص ٢٧١.

[٨] علي عزيز الابراهيم، العلويون في دائرة الضوء، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، بيروت، ١٩٩٩، ص ٥١.

[٩] جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية، ترجمة الدكتور ابو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، ٢٠٠٥، ص ١٣٥.

صانع

تستخدم كلمة "صانع" على نطاق واسع بين البارزانيين كأسم علم للرجال لكنها تستخدم على نطاق ضيق جدا بين الاكراد. ولهذا الاسم صيغة اخرى هي "صنعان".

يعكس "صانع" البنية الفوقية الثقافية للعقائد المتأثرة بالفلسفة الغنوصية باعتبار ان للكلمة من حيث المعنى اصل غنوصي. ولا ترد فكرة خلق العالم في الغنوصية وبدلا من الخالق يوجد الصانع[10] (انظر: الاصول الاسماعيلية).

ان التصور التوراتي للاله يختلف بشكل جذري عن التصور الانجيلي. وفي حين تصور التورات الها جبارا قاسيا غاضبا، يكشف الانجيل عن اله خيّر حليم حنون. اعتبر الغنوصيون المسيحيون ان هذا التعارض يوضح حقيقة وجود الهين وشريعتين ورأوا ان اله الانجيل هو الاله الاعلى، الخالق والاب، اما اله التورات فهو الاله الادنى، صانع العالم. وبحسب هذه الرؤية، وسع الغنوصيون المسيحيون هامش النبوة فقالوا ان المسيح الوارد ذكره في التورات والذي ينتظره اليهود، مسيح مقاتل ومحب للحرب، وعد بمجيئه انبياء التورات بالاعتماد على اوامر الاله الادنى. اما المسيح المخلّص فهو مسيح خيّر رحيم يمثل ارادة الاله الاعلى، الخالق النوراني[11].

جلي ان الغنوصية لا تساوي بين الاله الصانع وبين الاله الاعلى الخالق ولا تساوي بين عملية الصنع وبين عملية الخلق. وبحسب النظرية، فأن الاله الصانع استخدم قدراته لازالة الفوضى الموجودة وصنع العالم من عناصر النار والماء والهواء والتراب[12].

المهدي

لا تحتل نظرية المهدي اي مكان في العقائد البارزانية. لكن باسيل نيكيتين، المستشرق الروسي المختص بالشؤون الاجتماعية الكردية، يشير في كتاباته الى ان

---

[10] الدكتور صابر طعيمة، التصوف والتفلسف، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٥١.

[11] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، المصدر السابق، ص ٢٥٦-٢٥٧.

[12] الدكتور مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الثاني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٢٢٧-٢٢٨.

البارزانيين لم يكونوا بمعزل عن معرفة نظرية المهدي[١٣]. واستنادا الى نيكيتين، فأن اول ذكر للمهدي بين البارزانيين قد تم في عهد الشيخ عبدالسلام الاول (المتوفى في عام ١٨٤٤). ويبدو من سرد نيكيتين للاحداث ان اتباع الشيخ عبدالسلام الاول كانوا يريدون ان يجعلوا من المهدوية اداة تعطي البارزانيين هوية ايديولوجية قوية لكن الشيخ لم يؤيد تلك الفكرة وابدى تحفظا شديدا عليها. لقد حثه اتباعه على امور اعتبرها اكبر من طاقته ولا تتضمن معنى المسؤولية، من قبيل الاستعداد لاستعداء العثمانيين والعمل على اسقاطهم بحجة انهم لم يعودوا يمثلون الاسلام الحقيقي وانهم فقدوا الحق في الخلافة.

واذا كان الشيخ عبدالسلام الاول قد وقف بثبات ضد تلك الفكرة، فأن خليفته، ابنه الشيخ محمد (١٨٣٧-١٩٠٢) لم يقاوم الضغوط. فبعد فشل ثورة الشيخ عبيدالله نهري ونفيه الى الحجاز، ظهرت فكرة اعلان المهدوية من جديد وحاول البارزانيون استغلال الفراغ الذي نشأ بزوال مشيخة نهري لتوسيع سلطانهم. وايد الشيخ محمد فكرة اعلان المهدوية وخطط للاستيلاء على الموصل، تمهيدا للتوجه الى اسطنبول واسقاط الخلافة العثمانية. لكن والي الموصل انقذ المدينة من تهديدات البارزانيين وعن طريق الخدعة نزع اسلحتهم وقبض على الشيخ محمد. لاحقا، تمكن الشيخ محمد واثنين من اتباعه من الهرب من الموصل والعودة الى الجبال. اما اتباعه فقد نفت السلطات اعدادا كبيرة منهم الى طرابلس في شمال افريقيا. وبفشل تلك الحركة، اختفت فكرة المهدي بين البارزانيين بشكل تام.

فاطمة

على الطريق بين بارزان وبازي توجد صخرة يقول السكان ان فيها اثر لقدم فاطمة، بنت النبي محمد[١٤]. ولما كانت فاطمة قد توفيت في السنة الحادية عشرة للهجرة، في اوائل عهد الخليفة ابوبكر الصديق وقبل تدشين عصر الفتوحات الاسلامية، فأن ظهورها في كردستان ليس سوى خرافة.

---

[١٣] بازيل نيكيتين، كوردناسی، سەرچاوەی پێشو، ٢٠٠٤، ل ٤٣-٤٩.

[١٤] مامخان شێروانی، بارزان‌و ڕەچەڵەکی بارزانییان: لێکۆڵینەوەیەکی مەیدانی‌و مێژوویی لەسەر بارزان تا بەهاری ١٩٧٤، سەرچاوەی پێشو، ل ٥٠.

ويرى السكان في الصخرة اثرا مقدسا. وكما هو واضح فأن قدسية الصخرة انعكاس لقدسية فاطمة نفسها. ومن وجهة النظر التاريخية، تحظى فاطمة باحترام الشيعة والسنة سواء بسواء لكن مكانتها عند الشيعة تفوق مكانتها عند السنة، وذلك لأسباب ايديولوجية. وذهب الاسماعيليون ابعد من ذلك واعتبروا ان فاطمة هي "ذات هيكل نوراني"[١٥]. ونظرا لمكانتها السامية، ارجع الاسماعيليون في شمال افريقيا نسبهم اليها وتسموا بأسم الفاطميين.

ان القصص التي تتناول وجود اثار مقدسة على الصخور جلية في الاداب الاسلامية. وتتضمن الاساطير الاسلامية قصة عن نزول آدم على جبل في سرنديب (سري لانكا الحالية) وتزعم ان صخرة في جبل الرهون فيها اثر قدم له[١٦].

ان ورود اسم فاطمة في قصة الصخرة ليس اعتباطيا. وثمة حادثة تاريخية ربما يكون لها صلة بالموضوع. ففي القرن الثامن الميلادي قاد ابو مسلم الخراساني جيش العباسيين واشتبك مع الجيش الاموي على نهر الزاب الصغير في كردستان. بعد مقتله على يد الخليفة العباسي ابو جعفر المنصور، اختار مؤيدوه ابنته فاطمة زعيمة عليهم. لاحقاً، ظهرت جماعة من الخرمية عرفت بأسم الفاطمية، نسبة الى فاطمة بنت ابو مسلم الخراساني. ويورد اليعقوبي انه وجد اكراد بين الخرمية[١٧]. وهناك مصادر ترى ان بابك الذي قاد الثورة الخرمية ضد الدولة العباسية ينتسب الى مطهّر بن فاطمة بنت ابو مسلم الخراساني[١٨]. وتشير بعض المصادر الى الاصل الكردي لأبي مسلم الخراساني[١٩]. في هذا الاطار يصبح مرور فاطمة بنت ابو مسلم ببهدينان للوصول الى اذربيجان امرا غير مستبعد وربما تكون هذه المرأة هي التي اعطت اسمها للصخرة.

---

[١٥] رودلف شتروطمان، اربعة كتب اسماعيلية، المصدر السابق، ص ٥٨.

[١٦] حسين بن علي بن محمد بن الوليد، المبدأ والمعاد في الفكر الاسماعيلي، تحقيق خالد المير محمود، دار علاء الدين للنشر، دمشق، ٢٠٠٧، ص ٣٨.

[١٧] دكتر غلامحسين صديقى، جنبشهاى دينى ايرانى در قرنهاى دوم و سوم هجرى، ص ٢٥٦-٢٥٩.

[١٨] نفس المصدر، ص ٢٨٦.

[١٩] دكتر مهدى علائى حسينى، ابو مسلم از واقعيت تا افسانه، مؤسسه چاپ وانتشارات آستان قدس رضوى، تهران، ١٣٧٥، ص ٤٨.

قصيدة الشيخ عبدالسلام الاول

في عام ١٩٨٠ نشر ايوب بارزاني لأول مرة القصيدة التي كتبها الشيخ عبدالسلام الاول في عام ١٨٤٢ وهي قصيدة طويلة، مؤلفة من ٩٥ بيت ثلاثي التصريع.

تكمن قيمة القصيدة في كونها تتضمن اشارات في غاية الدقة والاهمية لمنابع العقائد البارزانية. يلفت النظر ان القصيدة تشتمل على الكلمتين الاساسيتين في عقيدة الغنوصيين وهي كلمتا "خالق" و "صانع". ترد الاولى خمس مرات في الابيات ٤ و ٩ و ٤٤ و ٤٥ وترد الثانية مرة واحدة فقط في البيت السابع والثلاثين. قطعا لا يعني ذلك ان القصيدة تحدد اطارا تكون فيه العقيدة الغنوصية مصدر الالهام، لكنها تعطي الانطباع بأن التكية لم تكن غافلة عن مثل تلك العقائد. وفي الحقيقة لم تضع القصيدة فروقا كبيرة بين الكلمتين، ما يعني ان كلمتا "خالق" و "صانع" قد استخدمتا بمعنى واحد.

ولما كان معلوما انه لا يمكن ان يولد اي منظور من العدم، فأن تأثير فلسفة ابن عربي في القصيدة جلي. ان تعبيرات مثل "مظهر" و "صورة" تمثل اركانا اساسية في فلسفة ابن عربي. وجوهر هذه الفلسفة يقوم على ان العالم والخالق غير منفصلان وانه لا يمكن فصل الوجود المادي عن الوجود الميتافيزيقي وان كل ما في العالم المادي هو مجرد صور ومظاهر لتجلي الله. هنا يكون العالم، بالطريقة التي وردت في القصيدة، كالظلال (البيت التاسع). وهذا الوصف يناسب ايجاد صلة بين العالم المادي والعالم الميتافيزيقي، وهي صلة تعطي التفوق للعالم الميتافيزيقي لأنه هو الاساس. اما العالم المادي فلن يكون سوى ظل او صورة او انعكاس للعالم الميتافيزيقي وفي درجة ادنى منه.

ويتجاوب البيتان الثاني عشر والسادس عشر اكثر مع ابن عربي. فالله اوجد "الصور". ان تعبير ايجاد الصور، الذي يمثل اشارة ادبية الى الخلق، يسمو بتجربة الخلق الى الحد الذي يصبح فيه ايجاد العالم المادي مجرد ايجاد صور. وكل ما في العالم من صور ليس سوى مظاهر وانعكاس لذات الله.

والطريق الذي تسير عليه القصيدة يقربها كثيرا من المفاهيم الاسماعيلية. ان تعبير "العالم المستور" الوارد في البيت الثامن عشر قريب جدا من التعابير

الاسماعيلية وتصوراتها حول العالم الميتافيزيقي المستور الذي يتصل منه الامام المستور بأتباعه. تذهب القصيدة ابعد من ذلك، فلا تكتفي بذكر العالم المستور بل تذكر كذلك تعبيرا يقترن بالمفاهيم الصوفية هو "السر المكنون" (البيت التاسع والعشرين).

هناك تعبير اخر ملفت للانتباه. فالبيت الثامن عشر يصف الله بالكنز المستور. هذا التعبير يرمز الى مساع جرت لتطوير التجربة الدينية العادية في الاسلام لتصل الى مستوى التجربة الروحية بالطريقة المتعارف عليها في التصوف. والمصدر المستقى منه حديث قدسي يقول "كنت كنزا لا أُعرف، فأحببت ان أُعرف". يوفر هذا الحديث المادة الضرورية الكاملة لتبرير التصوف. وبحسب الآمدي، فأنه اذا كان الانسان يشكل اشرف المخلوقات في العالم السفلي، فما ذاك الا لأنه خلق اصلا ليعرف الله[٢٠]. هكذا، فأن معرفة الله، وهي الهدف الاسمى للتصوف، تتناسب مع الغرض الاساسي لوجود الانسان. يشير ذلك الى الخلاف القائم بين المذاهب الصوفية وغير الصوفية. فالمذاهب الصوفية ترى ان مهمة الانسان هي ان يعرف الله وتؤدي هذه المعرفة الى تحويل التجربة الدينية العادية الى تجربة صوفية. اما المذاهب غير الصوفية فترى ان مهمة الانسان في الحياة هي ان يعبد الله ويؤدي ذلك الى رسم حدود واضحة لمدى معرفة الله. وبسبب التباين في النظرة الى هذه المسألة، انكر مفكرو السنة هذا الحديث ولم يعترفوا به. واول من انكره ابن تيمية، وتبعه الزركشي وابن حجر والسيوطي وغيرهم.

---

[٢٠] ابو الحسن علي بن محمد الآمدي، الاحكام في اصول الاحكام، الجزء الاول، تحقيق الدكتور سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٣، ص ٣١.

المصادر

تتضمن قائمة المصادر التي اعتمد عليها البحث مصادر باللغات العربية والفارسية والكردية.

١-المصادر العربية

اولا- الكتب:

١-ابن الاثير، الكامل في التاريخ، تحقيق الشيخ خليل مأمون شيحا، الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧,

٢-ابن حوقل، صورة الارض، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٩,

٣-ابن عربي، الفتوحات المكية في معرفة الاسرار المالكية والملكية، الجزء الثاني، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، ١٩١٨,

٤-ابن عربي، المعرفة، تحقيق محمد امين ابو جوهر، الطبعة الثانية، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٦,

٥-ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، الجزء الثامن، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون سنة الطبع.

٦-ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق وتوثيق عبدالرحمن اللادقي ومحمد غازي بيضون، الطبعة العاشرة، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧,

٧-ابن منظور، لسان العرب، الطبعة الثانية، تحقيق امين محمد عبدالوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار احياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

٨-ابو الحسن علي بن محمد الآمدي، الاحكام في اصول الاحكام، الجزء الاول، تحقيق الدكتور سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٣,

٩-ابو عبدالله بن عمر الواقدي، فتوح الشام، دار الجيل، بيروت.

١٠-ابو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة الثانية، دمشق، ,٢٠٠٦

١١-احمد عثمان، الاصول المصرية في اليهودية والمسيحية، مكتبة الشروق، القاهرة، ,١٩٩٩

١٢-احمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى الى ولاية الفقيه، الطبعة الثالثة، دار الشورى، لندن، ,٢٠٠٥

١٣-ارشاك بولاديان، الاكراد من القرن السابع الى القرن العاشر الميلادي وفق المصادر العربية، ترجمة مجموعة من المترجمين، دار التكوين، دمشق، ,٢٠٠٤

١٤-اريك براور، يهود كردستان، ترجمة شاخوان كركوكي وعبدالرزاق بوتاني، دار آراس للطباعة والنشر، اربيل، ,٢٠٠٢

١٥-ايوب بارزاني، المقاومة الكردية للاحتلال ١٩١٤-١٩١٨، دار نشر حقائق المشرق، جنيف، ,٢٠٠٢

١٦-برنارد لويس، الحشيشية: الاغتيال الطقوسي عند الاسماعيلية النزارية، ترجمة الدكتور سهيل زكار، الطبعة الثانية، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ,٢٠٠٦

١٧-الدكتور بروس بارتون واخرون، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ترجمة وليم وهبة واخرون، الطبعة الرابعة، جمعية الكتاب المقدس العالمية، لندن، ,٢٠٠٢

١٨-بندلي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ,٢٠٠٦

١٩-بنيامين بن نونة التطيلي، رحلة بنيامين ١١٦٥-١١٧٣، ترجمة عزرا حداد، المطبعة الشرقية، بغداد، ,١٩٤٥

٢٠-بهاء الدين علي بن عبدالكريم بن عبدالحميد النجفي، منتخب الاضواء المثيرة، مؤسسة الامام الهادي، قم، ,١٩٩٩

٢١-بي رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، ,١٩٨٠

٢٢-جان شو فليي، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبدالقادر قنيني، دار افريقيا الشرق، بيروت، ,١٩٩٩

٢٣-جرجيس فتح الله، زيارة للماضي القريب، دار الشمس للطباعة والنشر، ستوكهولم، ,١٩٩٨

٢٤-الشيخ جعفر السبحاني، تاريخ الاسماعيلية، دار الاضواء، بيروت، ,١٩٩٩

٢٥-الدكتور جواد علي، تاريخ العرب قبل الاسلام، الجزء الخامس، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ,١٩٥٥

٢٦-الدكتور جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية، ترجمة الدكتور ابو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا (المانيا)، ,٢٠٠٥

٢٧-جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الاسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، دار الرائد العربي، القاهرة، ,١٩٤٦

٢٨-جون س. كيست، الحياة بين الاكراد: تاريخ الايزيديين، ترجمة عماد جميل مزوري، دار سبيريز للطباعة والنشر، دهوك، ,٢٠٠٥

٢٩-جي. ب. آسمونس واخرون، فاتحة انتشار المسيحية في الشرق، ترجمة جرجيس فتح الله، دار ادي شير للنشر والاعلام، اربيل، ,٢٠٠٥

٣٠-جي كيلبرت براون، قوات الليفي العراقية ١٩١٥-١٩٣٢، ترجمة الدكتور مؤيد ابراهيم الونداوي، مؤسسة زين، السليمانية، ,٢٠٠٦

٣١-الدكتور حسام الدين الالوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ,١٩٩٢

٣٢-الدكتور حسام محي الدين الالوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس او من الميثولوجيا الى الفلسفة عند اليونان، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ,١٩٨١

٣٣-الدكتور حسن امين البعيني، دروز سوريا ولبنان في عهد الانتداب الفرنسي (١٩٢٠-١٩٤٣)، المركز العربي للابحاث والتوثيق، بيروت، ,١٩٩٣

٣٤-حسن بزون، القرامطة بين الدين والثورة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ,١٩٩٧

٣٥-الدكتور حسن حميد عبيد الغرباوي، العصمة في الفكر الاسلامي، دار طيبة ومكتبة اضواء البيان، دمشق، ,٢٠٠٧

٣٦-حسن مصطفى، البارزانيون وحركات بارزان ١٩٣٢-١٩٤٧، الطبعة الثانية، دار افاق عربية للصحافة والنشر، بغداد، ,١٩٨٣

٣٧-حسين بن علي بن محمد بن الوليد، المبدأ والمعاد في الفكر الاسماعيلي، تحقيق خالد المير محمد، دار علاء الدين للنشر، دمشق، ,٢٠٠٧

٣٨-حسين قاسم العزيز، البابكية او انتفاضة الشعب الاذربيجاني ضد الخلافة العباسية، مكتبة النهضة، بغداد، ,١٩٦٦

٣٩-حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية-الاسلامية، الجزء الثاني، الطبعة السابعة، دار الفارابي، بيروت، ,١٩٨٥

٤٠-الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد او مدينة السلام، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ,٢٠٠٤

٤١-الدكتور خلف الجراد، اليزيدية واليزيديون، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ,١٩٩٥

٤٢-الدكتور خليل ابراهيم السامرائي، دراسات في تاريخ الفكر العربي، جامعة الموصل، ,١٩٨٦

٤٣-الدكتور خليل علي مراد (المترجم)، الموصل وكركوك في الوثائق العثمانية، مؤسسة زين لاحياء التراث الوثائقي والصحفي الكردي، السليمانية، ,٢٠٠٥

٤٤-خوانساري، روضات الجنات في احوال العلما والسادات، المجلد الاول، مكتب اسماعيليان، قم، ١٣٩١ ق.

٤٥-الرزينة ر. لالاني، الفكر الشيعي المبكر: تعاليم الامام محمد الباقر، ترجمة سيف الدين القصير، دار الساقي بالاشتراك مع معهد الدراسات الاسماعيلية، بيروت، ,٢٠٠٤

٤٦-رشيد الخيون، الاديان والمذاهب بالعراق، منشورات لسان الصدق، لندن، ,٢٠٠٥

٤٧-رغيد الصلح، حربا بريطانيا والعراق ١٩٤١-١٩٩١، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ,١٩٩٤

٤٨-رودلف شتروطمان (المحقق)، اربعة كتب اسماعيلية، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٦.

٤٩-زهير كاظم عبود، الشبك في العراق، دار سردم للطباعة والنشر، السليمانية، ٢٠٠٦.

٥٠-زهير كاظم عبود، عدي بن مسافر مجدد الديانة الايزيدية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.

٥١-زهير كاظم عبود، الايزيدية حقائق وخفايا واساطير، مركز قنديل للنشر والاعلام، السليمانية، ٢٠٠٣.

٥٢-سامي الذيب، مؤامرة الصمت ختان الذكور والاناث، دار الاوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق، ٢٠٠٣.

٥٣-سامي نسيب مكارم، اضواء على مسلك التوحيد (الدرزية)، دار صادر، بيروت، ١٩٦٦.

٥٤-سبنسر ترمنجهام، الفرق الصوفية في الاسلام، ترجمة الدكتور عبدالقادر البحراوي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٧.

٥٥-سعد رستم، التوحيد في الاناجيل الاربعة وفي رسائل القديسين بولس ويوحنا، دار الاوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق، ٢٠٠٢.

٥٦-الدكتور سعيد مراد، الفرق والجماعات الدينية في الوطن العربي قديما وحديثا، دار الاوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق، ٢٠٠٣.

٥٧-الدكتورة سميرة مختار الليثي، جهاد الشيعة في العصر العباسي الاول، هيئة انصار اهل البيت، قم، ١٩٨٣.

٥٨-الدكتور سيد عبدالعزيز سالم، تاريخ العرب قبل الاسلام، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ١٩٩٧.

٥٩-سيرغي أ. توكاريف، الاديان في تاريخ شعوب العالم، ترجمة الدكتور احمد م. فاضل، دار الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٨.

٦٠-الشيخ المفيد، اوائل المقالات في المذاهب والمختارات، الطبعة الثانية، دار المفيد، بيروت، ١٩٩٣.

٦١-شكيب عقراوي، سنوات المحنة في كردستان ١٩٥٨-١٩٨٠، الطبعة الثانية، مطبعة منارة، اربيل، ,٢٠٠٧

٦٢-الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الاول، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ,١٩٨٣

٦٣-الدكتور صابر عبده ابازيد محمد، فكرة الزمان عند اخوان الصفا (دراسة تحليلية مقارنة)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ,١٩٩٩

٦٤-صديق الدملوجي، امارة بهدينان الكردية او امارة العمادية، الطبعة الثانية، دار آراس للطباعة والنشر، اربيل، ,١٩٩٩

٦٥-الطبري، تاريخ الامم والملوك، المجلد الاول، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت، ,٢٠٠٥

٦٦-ظهير الدين ابو شجاع الروذراوري، ذيل تجارب الامم، الجزء الثالث، مطبعة التمدن الصناعية، القاهرة، ,١٩١٦

٦٧-عباس العزاوي، الكاكائية في التاريخ، شركة التجارة والطباعة المحدودة، بغداد ، ,١٩٤٩

٦٨-الدكتور عبدالرحمن محمد العبد الغني، ارمينية وعلاقاتها السياسية بكل من البيزنطيين والمسلمين، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ,١٩٨٩

٦٩-عبدالرزاق الحسني، اليزيديون في حاضرهم وماضيهم، الطبعة الحادية عشرة، مكتبة اليقظة العربية، بغداد ، ,١٩٨٧

٧٠-عبدالرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، الجزء السادس، الطبعة السابعة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ، ,١٩٨٨

٧١-الدكتور عبدالفتاح علي البوتاني، الحركة القومية الكردية التحررية دراسات ووثائق، دار سبيريز للطبع والنشر، دهوك، ,٢٠٠٤

٧٢-الدكتور عبدالفتاح علي يحيى، الحياة الحزبية في الموصل ١٩٢٦-١٩٥٨، مطبعة وزارة التربية، اربيل، ,٢٠٠٣

٧٣-عبدالله فهد النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، دار النهار للنشر، بيروت، ,١٩٧٣

٧٤-عدنان زيان فرحان، الايزيديون في اقليم كردستان، مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، السليمانية، ,٢٠٠٤

٧٥-الدكتور علي حسين الخربوطلي، تاريخ الكعبة، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٦,

٧٦-على عزيز الابراهيم، العلويون في دائرة الضوء، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، بيروت، ,١٩٩٩

٧٧-الدكتور علي نوح، الاسماعيلية بين خصومها وانصارها، دار التوحيدي للنشر، حمص، ,٢٠٠٠

٧٨-غير ترود بيل، فصول من تاريخ العراق القريب، ترجمة جعفر الخياط، مطبعة دار الكتب، بيروت، ,١٩٧١

٧٩-فراس السواح، الوجه الاخر للمسيح: موقف يسوع من اليهود واليهودية واله العهد القديم ومقدمة في المسيحية الغنوصية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ,٢٠٠٤

٨٠-الدكتور فرست مرعي، كردستان في القرن السابع الميلادي، مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، السليمانية، ,٢٠٠٦

٨١-الدكتور فرست مرعي، انتفاضة بهدينان الكردية ضد الاستعمار البريطاني سنة ١٩١٩، مؤسسة بانكي حق للنشر، انقرة، ,٢٠٠٦

٨٢-الدكتور فرست مرعي، الامارات الكردية في العصر العباسي الثاني، دار سبيريز للطباعة والنشر، دهوك، ,٢٠٠٥

٨٣-الدكتور فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الاسماعيليين، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ,٢٠٠١

٨٤-الدكتور فرهاد دفتري وآخرون، الاسماعيليون في العصر الوسيط، ترجمة سيف الدين القصير، الطبعة الثانية، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٩.

٨٥-الدكتور فرهاد دفتري، خرافات الحشاشين واساطير الاسماعيليين (دراسة في اصول الخرافات وتاريخ وضعها وتطورها منذ العصور الوسطى حتى القرن التاسع عشر)، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ,١٩٩٦

٨٦-فلادمير ايفانوف، آلموت ولاماسار، ترجمة جمانة رستم، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ,٢٠٠٧

٨٧-الدكتور فيليب حتي واخرون، تاريخ العرب، الجزء الاول، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، ,١٩٤٩

٨٨-قسطنطين بيتروفيج ماتفيف بارمتي، الاشوريون والمسألة الاشورية في العصر الحديث، ترجمة ح. د. م، دار الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٨٩,

٨٩-القلقشندي، صبح الاعشى في صناعة الانشا، شرح وتعليق محمد حسين شمس الدين، الجزء الرابع، دار الكتب العلمية، بيروت، ,١٩٧١

٩٠-الدكتور كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، القاهرة، ,١٩٦٩

٩١-كاوة فريق احمد شاولي آميدي، امارة بادينان ١٧٠٠-١٨٤٢ دراسة سياسية-اجتماعية-ثقافية، مؤسسة موكرياني للطباعة والنشر، اربيل، ,٢٠٠٠

٩٢-ليون كاهون، رحلة الى جبال العلويين عام ١٨٧٨، ترجمة مها احمد، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ,٢٠٠٤

٩٣-محفوظ محمد عمر العباسي، امارة بهدينان العباسية، مطبعة الجمهورية، الموصل، ,١٩٦٩

٩٤-الدكتور محمد احمد درنيقة، الطريقة النقشبندية واعلامها، جروس برس، طرابلس، ,١٩٨٧

٩٥-الدكتور محمد السعيد جمال الدين، دولة الاسماعيلية في ايران، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ,١٩٩٩

٩٦-محمد امين ابو جوهر، الاسماعيليون بين الاعتزال والتشيع، الطبعة الثانية، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ,٢٠٠٦

٩٧-محمد امين زكي، مشاهير الكرد وكردستان، الجزء الثاني، مؤسسة زين لاحياء التراث الوثائقي والصحفي الكردي، السليمانية، ,٢٠٠٥

٩٨-محمد بن سعد بن منيع ابو عبدالله البصري الزهري، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت.

٩٩-الدكتور محمد جمال الدين سرور، تاريخ الدولة الفاطمية، دار الفكر العربي، القاهرة، ,١٩٩٥
١٠٠-محمد جميل بندي الروزبياني، مدن كردية قديمة، وزارة الثقافة، السليمانية، ,١٩٩٩
١٠١-محمد حسين المظفري، تاريخ الشيعة، مكتبة بصيرتي، قم (بدون سنة الطبع).
١٠٢-محمد عبدالحميد الحمد، اخوان الصفا والتوحيد والعلوي، الرقة، ,١٩٩٨
١٠٣-مسعود البارزاني، البارزاني والحركة التحررية الكردية ١٩٣١-١٩٣٢، منشورات الحزب الديمقراطي الكردستاني، ,١٩٨٦
١٠٤-مسعود البارزاني، البارزاني والحركة التحررية الكردية ١٩٤٣-١٩٤٥، منشورات الحزب الديمقراطي الكردستاني، ,١٩٨٦
١٠٥-مسعود البارزاني، البارزاني والحركة التحررية الكردية ١٩٤٥-١٩٥٨، منشورات الحزب الديمقراطي الكردستاني، ,١٩٨٧
١٠٦-الدكتور مصطفى الشكعة، اسلام بلا مذاهب، الطبعة الثانية، الدار المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، ,١٩٧١
١٠٧-الدكتور مصطفى غالب، الحركات الباطنية في الاسلام، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون سنة الطبع.
١٠٨-الدكتور مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الثاني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ,٢٠٠٠
١٠٩-معروف جياووك، مأساة بارزان المظلومة، الطبعة الثانية، دار اراس للطباعة والنشر، اربيل، ,٢٠٠١
١١٠-المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاثار، الجزء الثاني، تحقيق الدكتور محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ,١٩٩٨
١١١-المقريزي، اتعاظ الحنفا، تحقيق الدكتور جمال الدين الشيال، دار الفكر العربي، القاهرة، ,١٩٦٧
١١٢-الدكتور مكرم طالباني، حزب هيوا، مركز خاك للنشر والاعلام، السليمانية، ,٢٠٠٢

١١٣-الدكتور مكرم طالباني، الشيخ عبدالرحمن الطالباني العالم المتصوف وشاعر العشق الالهي ومرشد الطريقة القادرية الطالبانية، الجزء الاول، مركز خاك للنشر والاعلام، السليمانية، ,٢٠٠٣

١١٤-مينورسكي، الاكراد ملاحظات وانطباعات، ترجمة الدكتور معروف خزندار، مطبعة النجوم، بغداد، ١٩٦٨.

١١٥-ناصر خسرو، سفرنامة، ترجمة يحيى الخشاب، مطبوعات معهد اللغات الشرقية، القاهرة، ,١٩٤٥

١١٦-الدكتور نايف معروف، الخوارج في العصر الاموي، الطبعة الرابعة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ,١٩٩٤

١١٧-الدكتور نصر حامد ابوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ,٢٠٠٤

١١٨-نيقولاي ايفانوف، الفتح العثماني للاقطار العربية ١٥١٦-١٥٧٤، ترجمة يوسف عطا الله، الطبعة الثانية، دار الفارابي، بيروت، ,٢٠٠٤

١١٩-هاينز هالم، الفاطميون وتقاليدهم في التعليم، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ,١٩٩٩

١٢٠-هلويست عمر قادر، يهود كردستان، مؤسسة حمدي للطباعة والنشر، السليمانية، ,٢٠٠٧

١٢١-هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، الطبعة الثانية، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ,١٩٩٨

١٢٢-ياسين بن خيرالله الخطيب العمري، زبدة الاثارة الجلية في الحوادث الارضية، تحقيق عماد عبدالسلام رؤوف، مطبعة الاداب، النجف، ,١٩٧٤

١٢٣-يوري نابييف (المحرر)، البارزاني وشهادة التاريخ: مجموعة ابحاث وانطباعات للمؤلفين الكرد والروس، ترجمة الدكتور بافي نازي والدكتور عبدي حاجي، دار سبيريز للطباعة والنشر، دهوك، ,٢٠٠٥

١٢٤-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الثالثة، دار القلم، بيروت، بدون سنة الطبع.

ثانياً- المخطوطات والمجلات والموسوعات والكتب السماوية:

١٢٥-القرآن الكريم.

١٢٦-الكتاب المقدس.

١٢٧-ابن فضل الله العمري، مسالك الابصار في ممالك الامصار، الجزء الثالث، مخطوطة مستنسخة في مكتبة المجمع العلمي العراقي ببغداد تحت رقم ٣٠٠-٢٩٠ ج.

١٢٨-دائرة المعارف الاسلامية، ترجمة احمد الشنتناوي واخرون، دار المعرفة، بيروت، ١٩٣٣,

١٢٩-الدكتور فرست مرعي، دهوك وانحاؤها في المصادر السريانية، مجلة دهوك، العدد ٢٧، تموز ٢٠٠٥,

١٣٠--الدكتور ممو فرمان، ضوء على فلسفة الديانة اليزيدية، مجلة الثقافة الجديدة، العدد ٢٤٣، ١٩٩٢.

٢-المصادر الفارسية

اولا- الكتب:

١٣١-آن ماري شيمل، ابعاد عرفانى اسلام، ترجمه عبدالرحيم گواهى، چاپ پنجم، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، تهران، ١٣٨٤,

١٣٢-ايليا پاولوويچ پتروشفسكى، اسلام در ايران از هجرت تا پايان قرن نهم هجرى، ترجمه كريم كشاورز، چاپ هفتم، انتشارات پيام، تهران، ١٣٦٣,

١٣٣-دكتر بهرام فرەوشى، فرهنگ فارسى بەپهلوى، چاپ سوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ١٣٨١,

١٣٤-پل آمير، خداوند آلموت حسن صباح، ترجمه ذبيح الله منصورى، چاپ ششم، انتشارات بدرقه جاويدان، تهران، ١٣٨٥,

١٣٥-دكتر حسين مير جعفرى، تاريخ تحولات سياسى، اجتماعى، اقتصادى وفرهنگى ايران در دوره تيموريانو تركمانان، انتشارات دانشگاه اصفهان، اصفهان، ١٣٧٥,

۱۳٦-خیال امروهوی ودکتر سید علی مهدی نقوی، عقاید مزدك، چاپ دوم، مؤسسة مطبوعاتی عطائی، تهران، ۱۳۵۲ هـ.ش.

۱۳۷-سیاوش دلفاني، تاریخ مشعشعیان (اهل حق)، بحر العلوم، قزوین، ۱۳۷۹,

۱۳۸-دکتر سید ضیاء الدین سجادی، مقدمه ای بر مبانی عرفانو تصوف، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، چاپ دهم، تهران، ,۱۳۸۳

۱۳۹-شرف خان بن شمس الدین بدلیسی، شرفنامه تاریخ مفصل کردستان، به اهتمام ولادیمیر ولییامینوف زرنوف، انتشارات اساطیر، تهران، ,۱۳۷۷

۱٤۰-صدیق صفی زاده، دوره هفتوانه (جزوی از نامه مینوی سرانجام)، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳٦۱ ش.

۱٤۱-عارف تامر، اسماعیلیة وقرامطة در تاریخ، ترجمه دکتر حمیرا زمردی، انتشارات جام، تهران، ,۱۳۷۷

۱٤۲-عباس قدیانی، تاریخ ادیان ومذاهب در ایران، انتشارات انیس، تهران، ۱۳۷٤,

۱٤۳-عبدالله ناصری طاهری، مقدمه ای بر اندیشه سیاسی اسماعیلیه، خانه اندیشه جوان، تهران، ,۱۳۷۹

۱٤٤-دکتر علی محمد آقا محمدی، مانی مانیگری صوفیگری، انتشارات فرهاد ، تهران، ,۱۳۸٤

۱٤۵-دکتر غلامحسین صدیقی، جنبشهای دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری، چاپ دوم، شرکت انتشاراتی پاژنگ، تهران، ,۱۳۷۵

۱٤٦-فاروق سومر، نقش ترکان اناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه دکتر احسان اشراقی و دکتر محمد تقی امامی، نشر گسترده، تهران، ,۱۳۷۱

۱٤۷-دکتر فرهاد دفتری، تاریخ وعقاید اسماعیلیه، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، چاپ دوم، نشر و پژوهش فرزان روز، تهران، ,۱۳۷٦

۱٤۸-مارشال گ. س. هاجسن، فرقه اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ چهارم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۸.

١٤٩-محمد رؤوف توكلي، تاريخ تصوف در كردستان، چاپ دوم، انتشارات توكلي، تهران، ,١٣٨١
١٥٠-محمد علي رنجبر، مشعشعيان ماهيت فكري-اجتماعي و فرايند تحولات تاريخي، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران، ,١٣٨٢
١٥١-محمد علي سلطاني، اوضاع سياسي اجتماعي تاريخي ايل بارزان، سازمان اسناد وكتابخانه ملي جمهوري اسلامي ايران، تهران، ,١٣٨٢
١٥٢-محمد علي سلطاني، سه گفتار تحقيقي در ائين اهل حق، نشر سها، تهران، ,١٣٧١
١٥٣-دكتر محمد كريم يوسف جمالي، تشكيل دولت صفوى وتعميم مذهب تشيع دوازده امامي به عنوان تنها مذهب رسمي، مؤسسه انتشارات امير كبير شعبه اصفهان، اصفهان، ,١٣٧٢
١٥٤-محمد محمدي، پژوهشي دقيق اهل حق: تاريخچه، عقائد، فقه، مؤسسه فرهنگي وانتشاراتي پاژينه، تهران، ,١٣٨٤
١٥٥-دكتر مصطفى كامل الشيبي، تشيع و تصوف تا اغاز سده دوازدهم هجري، ترجمه علي رضا ذكاوتي قراگزلو، مؤسسه انتشارات امير كبير، چاپ سوم، تهران، ,١٣٨٠
١٥٦-دكتر منوچهر پارسادوست، شاه اسماعيل اول پادشاهي با اثرهاى ديرپاى در ايران وايراني، چاپ دوم، شركت سهامي انتشار، تهران، ,١٣٨١
١٥٧-دكتر مهدي علائي حسيني، ابو مسلم از واقعيت تا افسانه، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوى، تهران، ,١٣٧٥
١٥٨-دكتر مهدي محقق، اسماعيليه، انتشارات اساطير، تهران، ١٣٨٢.

ثانيا-المجلات والموسوعات والقواميس:

١٥٩-احمد شريفي، برزانو بارزان، مجله مهاباد، شماره ١٦، سال دوم، تير ,١٣٨١
١٦٠-صدر حاج سيد جوادىو بهاء الدين خرمشاهي، دايرة المعارف فارسي، ج ٣، سازمان دايرة المعارف تشيع، تهران، ١٣٦٨ ش.

١٦١-غلامحسين مصاحب، دايرة المعارف فارسى، جلد دوم، بخش اول، مؤسسه انتشارات امير كبير، تهران.

١٦٢-ماجد مردوخ روحانى، فرهنگ فارسى-كردى، جلد اول، دانشگاه كردستان، سنندج، ,١٣٨٥

١٦٣-محمد حسين بن خلف تبريزى، برهان قاطع، به اهتمام دكتر محمد معين، جلد اول، چاپ پنجم، مؤسسه انتشارات امير كبير، تهران، ,١٣٦٢

١٦٤-دكتر محمد معين، فرهنگ فارسى، جلد اول، مؤسسه انتشارات امير كبير، چاپ هيجدهم، تهران، ١٣٨٠.

٣-المصادر الكردية

اولا-الكتب:

١٦٥-ئاجەريان‌و چەند لێكۆڵیارێكی تر، چەند باسێك دەربارەی ئەهلی هەق، وەرگێڕانی نەجاتی عەبدوڵلا، دەزگای چاپ‌و بڵاوكردنەوەی موكریانی، هەولێر، ,٢٠٠٥

١٦٦-ئارتور كریستێنسێن، ئێرانی سەردەمی ساسانییەكان، وەرگێڕانی سەلاحەددین ئاشتی، بنكەی ژین بۆ بوژاندنەوەی كەلەپوری بەڵگەنامەیی‌و رۆژنامەوانیی كوردی، سلێمانی، ,٢٠٠٦

١٦٧-دكتۆر ئاكۆ عەبدولكەریم مەحمود شوانی، شاری سلێمانی (١٩٣٢-١٩٤٥) لێكۆڵینەوەیەكی مێژوویی-سیاسی (تێزی دكتۆرا)، زانكۆی سلێمانی، سلێمانی، ,٢٠٠٧

١٦٨-ئەبولحەسەن تەفرەشیان، بارزانییەكان، وەرگێڕانی بەختیار شەمەیی، چاپی دووەم، بڵاوكراوەكانی بزوتنەوەی فەرهەنگیی كوردی، ئەمستردام، ,٢٠٠٤

١٦٩-ئەنستانس ماری كەرمەلی، كتێبی ئێزدییەكان (جیلوەو مەسحەفا رەش)و بیبلۆگرافیای ئێزیدیاتی، وەرگێڕانی نەجاتی عەبدوڵلا، بنكەی ژین بۆ بوژاندنەوەی كەلەپوری بەڵگەنامەیی‌و رۆژنامەوانیی كوردی، سلێمانی، ,٢٠٠٦

١٧٠-ئەیوب رۆستەم، یارسان لێكۆڵینەوەیەكی مێژوویی-دینی سەبارەت بەكاكەیی، بڵاوكراوەكانی مەڵبەندی رۆشنبیریی هەورامان، سلێمانی، ,٢٠٠٦

١٧١-ئیبراهیم جەلال، خواروی کوردستانو شۆڕشی ئەیلول: بنیاتنانو هەڵتەکاندن ١٩٦١-١٩٧٥، چاپی سێیەم، چاپخانەی ژیار، سلێمانی، ,١٩٩١

١٧٢-بازیل نیکیتین، کوردناسی، بەرگی یەکەم، وەرگێڕانی نەجاتی عەبدوڵلا، بنکەی ژین بۆ بوژاندنەوەی کەلەپوری بەڵگەنامەییو رۆژنامەوانیی کوردی، سلێمانی، ,٢٠٠٤

١٧٣-بەکر عەبدولکەریم حەوێزی، گەشتێك بەکۆماری مەهاباددا: بیرەوەرییەکانم لەرۆژهەڵاتی کوردستاندا ١٩٤٤-١٩٤٧، دەزگای چاپو بڵاوکردنەوەی ئاراس، هەولێر، ,٢٠٠١

١٧٤-دکتۆر جەلیلی جەلیل، راپەڕینی کوردەکان (١٨٨٠)، وەرگێڕانی دکتۆر کاوس قەفتان، چاپخانەی زەمان، بەغدا، ,١٩٨٧

١٧٥-جەلیلی جەلیل، کوردەکانی ئیمپراتۆریەتی عوسمانی، وەرگێڕانی دکتۆر کاوس قەفتان، دەزگای چاپو بڵاوکردنەوەی کوردی، بەغدا، ,١٩٨٧

١٧٦-راجر سێیڤری، ئێرانی سەردەمی سەفەوی، وەرگێڕانی سەلاحەددین ئاشتی، بنکەی ژین، سلێمانی، ,٢٠٠٦

١٧٧-رەئوف محەمەد زوهدی، بۆ لەهەقە کەوتنە تەقە، چاپخانەی ئەلحەوادس، بەغدا، ,١٩٨٥

١٧٨-زرار سلێمان بەگ دەرگەڵەیی، بیرەوەرییەکانم لەساڵانی ١٩٤٣-١٩٧٧دا، چاپخانەی رەهەند، سلێمانی، ,٢٠٠٧

١٧٩-سەدیق بۆرەکەیی، کاکەییەکانو رێو رچەکەیان، وەزارەتی رۆشنبیری، سلێمانی، ,٢٠٠١

١٨٠-شاسوار خ. هەرشەمی، کارنامەی ئەردەشێری بابەکان، دەزگای چاپو پەخشی سەردەم، سلێمانی، ,٢٠٠٠

١٨١-دکتۆر عەبدوڵلا عەلیاوەیی، کوردستان لەسەردەمی دەوڵەتی عوسمانیدا، سەنتەری لێکۆڵینەوەی ستراتیجیی کوردستان، سلێمانی، ,٢٠٠٤

١٨٢-دکتۆر عەبدوڵلا غەفور، بارزانم چۆن دیت، چاپخانەی ئاپێك، ستۆکهۆڵم، ,١٩٩٥

١٨٣-عەبدوڵڵا قەرەداغی، راگوێزانی کورد لەمێژودا، چاپخانەی ئاپێك، ستۆکهۆڵم، ,١٩٩١

١٨٤-دکتۆر عەزیز شەمزینی، جوڵانەوەی رزگاریی نیشتمانیی کوردستان، چاپی چوارەم، وەرگێرانی فەرید ئەسەسەرد، سەنتەری لێکۆڵینەوەی ستراتیجیی کوردستان، سلێمانی، ,٢٠٠٦

١٨٥-علائەدین سەجادی، شۆڕشەکانی کورد، ئەتلەس چاپ، تاران، ١٣٨٤ (٢٠٠٥).

١٨٦-کلودیوس جیمس ریچ، گەشتی ریچ بۆ کوردستان لەساڵی ١٨٢٠ دا، وەرگێڕانی محەمەد حەمە باقی، تەورێز، ,١٩٩٢

١٨٧-ماخان شێروانی، بارزان‌و رەچەڵەکی بارزانییان: لێکۆڵینەوەیەکی مەیدانی‌و مێژویی لەسەر بارزان تا بەهاری ١٩٧٤، لەندەن، ,١٩٩٤

١٨٨-محەمەد حەمە باقی، شۆڕشی شێخ عوبەیدوڵڵای نەهری (١٨٨٠) لەبەڵگەنامەی قاجاریدا، دەزگای چاپ‌و بڵاوکردنەوەی موکریانی، هەولێر، ,٢٠٠٠

١٨٩-محەمەد رەسول هاوار، کوردو کوردستانی باکور لەسەرەتای مێژووەوە هەتا شەڕی دوهەمی جیهان، بەرگی یەکەم، ناوەندی چاپەمەنی‌و راگەیاندنی خاك، سلێمانی، ,٢٠٠٠

١٩٠-مستەفا عەسکەری، ئاوڕدانەوەیەك لەبزوتنەوەی هەقە، چاپخانەی عەلا، بەغدا، ,١٩٨٣

١٩١-میرزا محەمەد ئەمین مەنگوڕی، بەسەرهاتی سیاسیی کورد ١٩٥٨-١٩٨٥، بەرگی یەکەم، چاپی دووەم، بنکەی ئەدەبی‌و روناکبیریی گەلاوێژ، سلێمانی، ,١٩٩٩

١٩٢-میرزا محەمەد ئەمین مەنگوڕی، بەسەرهاتی سیاسیی کورد لە ١٩١٤وە بۆ ١٩٥٨، بەشی دووەم، بڵاوکراوەکانی وەزارەتی رۆشنبیری، سلێمانی، ,٢٠٠١

١٩٣-نەوشیروان مستەفا ئەمین، کوردو عەجەم (مێژوی سیاسیی کوردەکانی ئێران)، چاپی دووەم، سەنتەری لێکۆڵینەوەی ستراتیجیی کوردستان، سلێمانی، ,٢٠٠٥

١٩٤-وەفايي، بيرەوەرييەكانى وەفايي، وەرگێڕانى محەمەد حەمە باقى، هەولێر، ١٩٩٩.

١٩٥- هاشم حيجازى فەر، شا ئيسماعيلى يەكەمو جەنگى چالدێران، وەرگێڕانى كەمال رەشيد شەريف، خانەى وەرگێڕان، سلێمانى، ٢٠٠٢.

١٩٦-هاشم كەريمى، ئاينو دەسەلات لەپرۆسەى مێژوى روحانيەتى شيعەدا، مەكتەبى بيروهۆشيارى، سلێمانى، ٢٠٠٥.

ثانيا-القواميس:

١٩٧-گيوى موكريانى، فەرهەنگى كوردستان، دەزگاى چاپو بلاوكردنەوەى ئاراس، هەولێر، ,١٩٩٩

١٩٨-هەژار، هەنبانە بۆرينە فرهنگ كردى-فارسى، چاپ دوم، انتشارات سروش، تهران، ١٣٧٦.

ثالثا-الصحف والمجلات:

١٩٩- دكتۆر بورهان ياسين، لەئيمپراتۆريەتەوە بۆ دەولەتى نەتەوەيى: پەڕينەوە لەفەرمانڕەوايى عوسمانييەوە بەرەو توركياى مۆدێرن، وەرگێڕانى رێبوار خالد، گۆڤارى سەنتەرى لێكۆڵينەوەى ستراتيجى، ژمارە١، سالى شانزەهەم، سلێمانى، ,٢٠٠٨

٢٠٠-تايم ٢٠٠١,/١٢/٣١

٢٠١-رەفيق سالحو سديق سالح (ئامادەكردن)، رۆژنامەى كوردستان، دەزگاى چاپو بلاوكردنەوەى ئاراسو بنكەى ژين بۆ بوژاندنەوەى كەلەپورى بەلگەنامەييو رۆژنامەوانيى كوردى (پرۆژەى هاوبەش)، هەولێر، ,٢٠٠٧

٢٠٢-دكتۆر ماهر شەريف، ئازاديى بيروڕا لەنێوان ريفۆرمى دينىو ئيسلامى سياسيدا، وەرگێڕانى رەشيد ئيبراهيم، گۆڤارى سەنتەرى لێكۆڵينەوەى ستراتيجى، ژمارە ٣، سالى شەشەم، ئابى ,١٩٩٨

٢٠٣-ميرزا محەمەد ئەمين مەنگوڕى، بەشێك لەيادەوەرييەكانم (١٩١٠-١٩٨٨)، گۆڤارى رۆڤار، ژمارە ٤١، سلێمانى، ,٢٠٠٦

٢٠٤-مجلة "نزار" الاعداد:
٢ في ١٥/٤/١٩٤٨,
٣ في ٣٠/٤/١٩٤٨,
٢٠٥-دكتۆر هەڵكەوت مەلا حەكيم خانەقينى، ريشەو رێبازى نەقشبەندى لەكوردستاندا، وەرگێڕانى سديق ساڵح، گۆڤارى سەنتەرى لێكۆڵينەوەى ستراتيجى، ژمارە ١، ساڵى شەشەم، شوباتى ,١٩٩٨
٢٠٦-ميديا ٨/١/٢٠٠٨,
٢٠٧-ميهرداد ئيزەدى، ئاينو تايفە ئاينييەكان لەكوردستاندا، گۆڤارى سەنتەرى لێكۆڵينەوەى ستراتيجى، ژمارە ٣، ساڵى حەوتەم، ئابى ١٩٩٩.

فهرس الاعلام

ب

ت

ج

ش

ص

غ

ف